الطلاق مرتان فإمساك بمعروف

تنویر الآفاق فی مسئلۃ الطلاق

تالیف

مولانا محمد رئیس ندوی

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ (سورۃ بقرۃ)

تنویر الآفاق

فی

مسئلۃ الطلاق

تالیف

مولانا محمد رئیس ندوی

جامعہ بیت العتیق (رجسٹرڈ)

کتاب نمبر ____________

واحد تقسیم کار

مکتبہ محمدیہ

چک 109/7R چیچہ وطنی ضلع ساہیوال

Mob.: 0300-4826023

نام کتاب	----------	تنویر الآفاق فی مسئلۃ الطلاق
تالیف	----------	رئیس احمد ندوی
طابع	----------	ابو صہیب محمد داؤد ارشد
باہتمام	----------	عبدالرحمان عابد
طبع اول	----------	اپریل 2006ء
تعداد	----------	1100
قیمت	----------	-/225 روپے

مکتبہ محمدیہ چک 109/7.R چیچہ وطنی ضلع ساہیوال

Mob.: 0300-4826023

دار الکتب السلفیہ ○ شیش محل روڈ ○ لاہور
Ph.: 0092-042-7237184
7230271- 7213032

مکتبہ اسلامیہ غزنی سٹریٹ
اردو بازار لاہور
Ph.: 0092-042-7244973

www.KitaboSunnat.com

ملنے کے پتے

اردو بازار لاہور
اسلامی اکیڈمی الفضل مارکیٹ فون نمبر: 7357587 ۞ مکتبہ قدوسیہ رحمن مارکیٹ۔ غزنی سٹریٹ۔
نعمانی کتب خانہ حق سٹریٹ فون: 7321865 ۞ محمدی پبلشنگ ہاؤس ایوان علم پلازہ 7223046
دار الفرقان الفضل مارکیٹ اردو بازار لاہور فون 7231602 ۞ حذیفہ اکیڈمی الفضل مارکیٹ

فیصل آباد
مکتبہ اسلامیہ۔ بیرون امین پور بازار بالمقابل شیل پٹرول پمپ ۞ رحمانیہ دار الکتب امین پور بازار
مکتبہ اہل حدیث، بالمقابل مرکز جامع مسجد اہل حدیث امین پور بازار ۞ مکتبہ دار ارقم امین پور بازار

گوجرانوالہ
والی کتاب گھر اردو بازار 4441613 ۞ مدینہ کتاب گھر اردو بازار ۞ مکتبہ نعمانیہ اردو بازار

ملتان
فاروقی کتب خانہ بیرون بوہڑ گیٹ 4541809 ۞ مکتبہ اہل حدیث نزد مسجد کٹھیا نوالی بوہڑ گیٹ 4541229

اوکاڑہ
مکتبہ تفہیم السنہ شیر ربانی ٹاؤن۔ غازی روڈ 2528621

چیچہ وطنی
اسلامی کتب خانہ ڈاکخانہ بازار نزد پانی والی ٹینکی چیچہ وطنی ضلع ساہیوال

فہرست مضامین

اہم مراجع

۱ قرآن کریم
۲ صحیح بخاری
۳ صحیح مسلم
۴ سنن ابی داؤد
۵ سنن نسائی
۶ جامع ترمذی
۷ مؤطا امام مالک
۸ مشکاۃ المصابیح
۹ سنن دارقطنی
۱۰ فتح القدیر
۱۱ سنن سعید بن منصور
۱۲ تفسیر کبیر للرازی
۱۳ تفسیر قرطبی
۱۴ تفسیر ابن جریر طبری
۱۵ مصنف ابن ابی شیبہ
۱۶ مصنف عبد الرزاق
۱۷ مسند احمد
۱۸ مسند شافعی
۱۹ سنن بیہقی
۲۰ سنن اربعہ
۲۱ تفسیر در منثور للسیوطی
۲۲ شرح مؤطا للزرقانی

۲۳ عمدۃ القاری
۲۴ تقریب التہذیب لابن حجر عسقلانی
۲۵ تہذیب التہذیب "
۲۶ تہذیب الآثار لابن جریر الطبری
۲۷ تہذیب مستمر الاوھام لابن ماکولا
۲۸ تہذیب الاسماء للنووی
۲۹ ترتیب المدارک للقاضی عیاض
۳۰ مسلم الثبوت (اصول الفقہ)
۳۱ معجم المؤلفین للکحالۃ
۳۲ معجم البلدان للیاقوت الحموی
۳۳ معالم السنن للخطابی
۳۴ تلخیص السنن للمنذری
۳۵ لسان المیزان لابن حجر عسقلانی
۳۶ میزان الاعتدال للذھبی
۳۷ کنز ل العمال للھندی
۳۸ الاحکام لابن حزم
۳۹ احکام القرآن للجصاص
۴۰ فیض القدیر مع جامع صغیر
۴۱ بذل المجہود شرح ابی داؤد
۴۲ عون المعبود
۴۳ اللمحات للمصنف
۴۴ مجمع الزوائد للھیثمی
۴۵ الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف علی مذھب الامام احمد بن حنبل رح
۴۶ اغاثۃ اللھفان لابن قیم الجوزیہ
۴۷ الجرح التعدیل لابن ابی حاتم
۴۸ جوہر النقی مع سنن بیہقی لابن الترکمانی
۴۹ تاریخ ابن عساکر
۵۰ ثقات ابن حبان
۵۱ تنویر الحوالک للسیوطی
۵۲ تعلیق الممجد للشیخ عبدالحی فرنگی محلی
۵۳ شرح ہدایہ لابن الہمام
۵۴ حصول المامول للنواب البھوپالی
۵۵ المستصفیٰ مع فواتح الرحموت
۵۶ المنخول للغزالی
۵۷ الابھاج
۵۸ التبصرہ فی اصول الفقہ للشیخ الامام ابی اسحاق
۵۹ شرح الکوکب المنیر
۶۰ ارشاد الساری للقسطلانی
۶۱ الاشراف علی مذاھب الاشراف
۶۲ حلیۃ الاولیاء لابی نعیم
۶۳ الاسماء والصفات للبیہقی
۶۴ سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ للالبانی
۶۵ انوار الباری از مولانا احمد رضا بجنوری
۶۶ اللآلی المصنوعۃ والموضوعات لابن الجوزی والسیوطی
۶۷ المحلی لابن حزم
۶۸ نصب الرایہ للزیلعی
۶۹ مجمع بحار الانوار از طاہر فتنی

۷۰	فتاویٰ ابن تیمیہ	۹۵	تقدمۃ الجرح والتعدیل
۷۱	تلخیص الحبیر لابن حجر عسقلانی	۹۶	تاریخ کبیر للبخاری
۷۲	کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ	۹۷	کتاب الضعفاء للبخاری
۷۳	اعلام الموقعین لابن قیم الجوزیہ	۹۸	کتاب الاباطیل للجوزقانی
۷۴	ازالۃ الخفاء للشاہ ولی اللہ دہلوی رح	۹۹	علل المتناھیۃ لابن الجوزی
۷۵	طبقات الفقہاء للشیرازی	۱۰۰	مختصر العلل المتناھیہ للذھبی
۷۶	سیر اعلام النبلاء	۱۰۱	تجلی طلاق نمبر اور تجلی کی مختلف فائلیں
۷۷	احسن التفاسیر للساری	۱۰۲	کتاب اقضیہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لابن الفرج
۷۸	اخبار القضاۃ لوکیع	۱۰۳	مسند ابی یعلی
۷۹	تبصرہ للفیروزآبادی	۱۰۴	اعلاء السنن
۸۰	احکام آمدی	۱۰۵	تاریخ بغداد للخطیب
۸۱	شجرۃ النور	۱۰۶	صحیح ابن حبان والحاکم
۸۲	تاریخ علماء اندلس	۱۰۷	ھدیۃ العارفین
۸۳	بغیۃ الملتمس	۱۰۸	الاعلام للزرکلی
۸۴	جذوۃ المقتبس	۱۰۹	ایضاح المکنون وکشف الظنون
۸۵	قضاۃ قرطبہ	۱۱۰	الدیباج المذھب
۸۶	نفح الطیب	۱۱۱	تاریخ دمشق لابی زرعہ
۸۷	المبسوط للسرخسی	۱۱۲	مقدمہ التنکیل مع التنکیل
۸۸	استیعاب مع اصابہ	۱۱۳	تاریخ فسوی
۸۹	زاد المعاد لابن قیم الجوزیہ	۱۱۴	طبقات ابن سعد
۹۰	توالی التأسیس لابن حجر عسقلانی	۱۱۵	البدایۃ والنہایۃ
۹۱	مختصر کتاب الأم علی حاشیۃ الأم للمزنی	۱۱۶	شرح معانی الآثار للطحاوی
۹۲	المدونۃ الکبریٰ (فقہ مالکی)	۱۱۷	کتاب الاوسط لابن المنذر
۹۳	المجروحین لابن حبان		
۹۴	الکفایۃ فی علم الروایۃ		

عرض ناشر

عرصۂ دراز سے طلاق کا موضوع برصغیر ہندو پاک کے مسلم علماء کے زیر بحث رہا ہے، اس صدی کی ساتویں دہائی میں مسلم پرسنل لا بورڈ کی تشکیل سے قبل بالعموم اس موضوع کے دو پہلوؤں سے بحث کی جاتی تھی۔

ایک پہلو کچھ عمومی حیثیت کا حامل تھا، اور اس سے متعلق بحث میں نصرانی مذہب کے مبلغین اور کچھ متعصب آریہ بھی شریک تھے۔ ان لوگوں کو عمومی طور پر اسلام کے ضابطۂ طلاق پر اعتراض تھا اور اس کے سہارے وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے کہ اسلام نے عورتوں کے ساتھ زیادتی کی ہے اور بیوی پر ظلم و تعدی کے لئے شوہر کی حمایت و حوصلہ افزائی کا کردار ادا کیا ہے۔ اسی ضابطہ کے سہارے یہ معترضین مسلمانوں پر شہوت رانی و ہوا پرستی کا الزام بھی عائد کرتے تھے، اور اسلام کی تصویر کو مسخ کر کے لوگوں کے سامنے پیش کرتے تھے، چونکہ انسانی ذہن مغرب کی مادہ پرست تہذیب اور سائنسی ایجادات و اختراعات سے مرعوب تھا، اس لئے مذہب و اخلاق کے باب میں بھی "دانشورانِ فرنگ" کی باتوں کو حرف آخر سمجھا جاتا تھا۔

علماء اسلام کے لئے یہ مرحلہ یقیناً صبر آزما تھا، مادی تہذیب کی یلغار کے موقع پر بالغ نظری کے ساتھ اعتراضات کی حقیقت اور ان کے محرکات کا سمجھنا، پھر حکمت و دانائی کے ساتھ ان کا جواب دینا، اور اسی کے ساتھ مسلمانوں کو مذہب و تہذیب کے سلسلہ میں احساس کمتری سے محفوظ رکھنا ایک مشکل بات تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی توفیق و نصرت اور اپنے اخلاص و محنت کے باعث علماء کو اپنے فرض کی ادائیگی میں کامیابی حاصل ہوئی، اور مخالفین اسلام کے طلاق سے متعلق جملہ شکوک و شبہات اور الزامات و اعتراضات ریت کے ذروں کی طرح ہوا میں اڑ گئے۔

اس موقع پر یہ اشارہ ضروری ہے کہ مسلمانوں میں بعض اہل قلم ضرور ایسے تھے جنھوں نے معترضین کے جواب اور اسلام کے دفاع کے لئے جو راہ اختیار کی وہ خود اسلام کی رو سے صحیح نہ تھی، بعض لوگوں نے شریعت کے بنیادی عقائد کو، بعض نے سنت نبویہ کو اور بعض نے دیگر مسلمات وقواعد کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف عقل ومنطق کی روشنی میں اس شرعی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش کی، اور اس سلسلہ میں بڑی حد تک اپنی فکر وفہم پر اعتماد کیا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے دفاع میں اٹھنے والا قلم خود اس کے لئے نقصان کا سبب بن گیا۔

بحث کا دوسرا پہلو فقہ کے ایک جزئی مسئلہ سے متعلق تھا، یعنی ایک مجلس کی تین طلاقیں تین شمار ہوں گی یا ایک؟

علماء اہل حدیث وعلماء احناف اس مسئلہ میں بحث کے دو فریق تھے۔

اول الذکر حدیث نبوی کی بنیاد پر ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک طلاق مانتے تھے، جبکہ مؤخر الذکر علماء اپنے فقہی مذہب کی رعایت میں اسے تین کا حکم دیتے تھے۔

اس موضوع پر بحث ومناظرہ کا بازار خوب گرم رہا، فریقین نے اپنے اپنے موقف کی تائید میں رسائل اور کتابیں لکھیں، اور لوگوں کو اپنے برحق ہونے کا یقین دلانا چاہا، مسئلہ پر اظہار خیال کے دوران طبعی طور پر بعض لوگوں نے انصاف کا دامن چھوڑ دیا اور غیر موضوعی رویہ اختیار کیا۔

۱۹۷۲ء میں مسلم پرسنل بورڈ کی تشکیل کے بعد دیگر عائلی مسائل کے ساتھ ساتھ طلاق کا مسئلہ ایک نئے انداز سے زیر بحث آیا اور تاہنوز یہ سلسلہ جاری ہے۔

طلاق سے متعلق مختلف حلقوں میں اس وقت جو بحث جاری ہے اس میں پچھلے دور کے مباحثات کی جھلک بھی موجود ہے، البتہ کہیں کہیں مباحثات کا مقصد اور مرکزی نقطہ مختلف ہے۔

شاہ بانو کیس میں سپریم کورٹ کے فیصلہ پر مسلمانوں کے رد عمل اور پارلیمنٹ میں مسلمان

مطلقہ عورت کے حقوق کے تحفظ سے متعلق بل کی منظوری کے واقعات سے موجودہ دور کے مباحثات میں تیزی آئی ہے، اور ان میں حصہ لینے والوں کا حلقہ وسیع ہوا ہے۔

اس دور کے مباحثین میں، جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، ایک طبقہ ان لوگوں کا ہے جو مسلم پرسنل لا کے جملہ مسائل اور بالخصوص طلاق اور اس سے متعلقہ احکام پر اعتراض کے لئے بحث میں شریک ہوتے ہیں، ان کا تصور ہے کہ اسلام کے ان احکام پر عمل سے انسانی حقوق کی رعایت نہیں ہوتی، بلکہ ان کی جگہ حکومت کے قوانین اور عدالت کے فیصلوں پر عمل کرنا چاہئے۔ تعصب و تنگ نظری سے علیحدہ ہو کر اگر یہ لوگ اسلام کے احکام اور طلاق سے متعلق جزئیات کا مطالعہ کرتے تو انھیں معلوم ہوتا کہ اسلامی احکام میں کیا خوبی ہے، اور کیوں اس پر عمل کے لئے اصرار کیا جا رہا ہے؟

اس طرح کے لوگ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں میں پائے جاتے ہیں، ان کے خیالات اور تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ اسلام کے تشریعی نظام اور اس کے عائلی قوانین کو دیگر انسانی قوانین کی سطح پر رکھ کر دیکھتے ہیں، اور انھیں یہ خوش فہمی رہتی ہے کہ آج کا انسان اسلام کے احکام سے بہتر قوانین تیار کر سکتا ہے۔ شاہ بانو کیس کے بعد اسلامی شریعت سے متعلق کچھ تحریریں تو ایسی دیکھنے میں آئی ہیں، جن میں تمسخر و دل آزاری کا جذبہ صاف طور پر نمایاں ہے، اس طرح کی بودی تحریروں کو کسی سنجیدہ شخص کی طرف منسوب کرنے میں تأمل ہوتا ہے، لیکن واقعہ کا انکار کیسے کیا جا سکتا ہے۔

اس طبقہ کے لوگ اعلیٰ ثقافت کے مدعی ہوتے ہوئے بھی شریعت اسلامی پر اظہار خیال کے لئے ایسا اسلوب اختیار کرتے ہیں جسے ایک عام آدمی بھی اختیار نہیں کر سکتا۔

اسلام کا نظام طلاق جن "دانشوروں" کو سمجھ میں نہیں آتا، اور جو لوگ اسے عورت کے حق میں زیادتی تصور کرتے ہیں انھیں واقعیت پسندی کے ساتھ چند امور پر غور کرنا چاہیئے:

اول یہ کہ اسلام نے جس طرح مرد کو طلاق کا حق دیا ہے اسی طرح اس نے عورت کو بھی یہ اختیار دیا ہے کہ اگر شوہر حقوق زوجیت کو ادا نہ کرے یا اس کے ساتھ رہنے میں عورت کو غیر معمولی

مادی یا ادبی نقصان محسوس ہو رہا ہو اور باہمی تعلقات میں ناخوشگواری قابل برداشت نہ رہی ہو تو ایسی صورت میں وہ قاضی سے مطالبہ کرکے شوہر سے طلاق حاصل کرسکتی ہے۔

دوم یہ کہ شادی بلاشبہ میاں بیوی کے لئے باعث سعادت ہے، لیکن اگر کسی واقعی سبب کی وجہ سے اس رشتہ الفت کو برقرار رکھنا ممکن نہ ہو تو پھر ایسی صورت میں طلاق ہی باعث سعادت وبہبود قرار پاتا ہے، ورنہ دونوں کی زندگی طرح طرح کی الجھنوں، غلط فہمیوں اور شیطانی وسوسوں کا شکار ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھ رہے ہیں کہ آج کی متمدن دنیا کا ہر قانون کسی نہ کسی طور پر طلاق کو تسلیم کرتا ہے، اور اس پر عمل پیرا ہوکر زوجین کی مشکلات پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے۔ پرسنل لا بورڈ کی تشکیل کے بعد طلاق ثلاثہ کا جزئیہ بنیادی طور پر کم زیر بحث آیا، لیکن انداز بحث میں کسی حد تک واقعیت پسندی آئی، جسے یقینی طور پر حالات کے دباؤ کا اثر کہا جاسکتا ہے۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بعد شوہر کے لئے رجعت کا دروازہ بند کر دینے سے جب دشواریاں پیش آئیں تو کچھ غیر اہلحدیث مفتیوں نے اہلحدیث مسلک کی بنیاد پر رجعت کی اجازت دے دی، جب کہ کچھ مفتیوں نے بزبان رسالت ملعون حلالہ کو تو گوارا کرلیا، لیکن حدیث سے ثابت مسئلہ کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہوسکے، مسلکی تعصب نے طلاق کے اندر موجود وسعت سے مستفید ہونے کا موقع نہیں دیا۔

مسلک پر جمود و تعصب کی وجہ سے جو لوگ حلالہ کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی نظر سے شاید یہ پہلو اوجھل ہو جاتا ہے کہ اس فعل سے اسلام کے تشریعی نظام پر کس طرح حرف آتا ہے اور لوگ "فرمائشی نکاح وطلاق" سے کیا تأثر لیتے ہیں! اسلام نے مرد و عورت کے باہمی تعلقات کے سلسلہ میں جس احتیاط اور عفت و پاکدامنی کو ملحوظ رکھا ہے اس کے پیش نظر حلالہ کی پوری کارروائی غیر فطری معلوم ہوتی ہے، لیکن مسلک کے احیاء و تحفظ کا جذبہ ایسے اقدام پر مجبور کر دیتا ہے۔ ہندوستان سے باہر جن ممالک نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک کا حکم دیا ہے ان کے پیش نظر ایک بات یہ تھی کہ شریعت کی وسعت سے لوگ مستفید ہوسکیں، اور دوسری بات یہ تھی کہ شریعت مطہرہ کی طرف ایسی بات منسوب نہ ہو جس سے ہر صاحب ضمیر تنفر محسوس کرتا ہے۔

پرسنل لا بورڈ کی تشکیل سے قبل یا بعد میں جن لوگوں نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو تین قرار دینے والے مذہب کی حمایت کی ہے ان میں سے بعض علماء کا رویہ جارحانہ بلکہ ناقابلِ برداشت ہے،

جو لوگ تین طلاقوں کو ایک مانتے ہیں ان کے مذہب کو کوئی اختیار کرے یا نہ کرے لیکن ان کے دلائل کی اہمیت و وزن کا انکار یا ان پر طعن و تشنیع کرنا خود اسلام کے نظام طلاق کے لئے مضر ہے، تین طلاق کو جو لوگ ایک کہتے ہیں ان کا بنیادی طور پر صحیح حدیث سے استدلال ہے، اگر کسی کو اس کے تین ماننے پر اصرار ہو تو وہ مانے لیکن کسی صحیح حدیث پر لب کشائی کیوں کرے، اور خصوصاً ایسے وقت میں جب کہ حکومت اور عوام (غیر مسلم) اس تاک میں ہیں کہ مسلمانوں پر شریعت کے احکام کی جو گرفت ہے اس کو ہر ممکن ذریعہ سے کمزور کیا جائے۔ مجھے بے حد حیرت اور افسوس اس وقت ہوا! جب میں نے پرسنل لا میں تبدیلی کی مخالفت میں بولتے ہوئے ایک شہرت یافتہ مقرر کو حدیث فاطمہ بنت قیس کی صراحۃ تردید کرتے ہوئے سنا، ان کے پاس اس تردید کی اس کے سوا کوئی دلیل نہ تھی کہ یہ حدیث ان کے مسلک کے خلاف تھی۔

ایسا رجحان لے کر شریعت اسلامی کے احکام کی مدافعت کرنے والے اسلام کو کیا فائدہ پہونچا سکتے ہیں؟ یہ ایک قابل غور نقطہ ہے۔

ایک مجلس کی تین طلاقوں کے سلسلہ میں اہل حدیث مسلک پر شدید جرح کرنے والے بعض اہل قلم کا یہ تصور تھا کہ تین طلاق کو تین مانے بغیر چارہ نہیں، اسی پر صحابۂ کرام کا اجماع ہے، اور اس کے خلاف ہر قول بے بنیاد و غلط ہے۔

ہر چند کہ علماء اہل حدیث نے اس مسئلہ میں حق کو پوری طرح واضح کر دیا تھا اور یہ بات مبرہن ہو چکی تھی کہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دینا ہی صحیح مذہب ہے، لیکن مخالفین کی طرف سے چونکہ موقع بموقع جرح و اعتراض کا سلسلہ جاری تھا اس لئے ضرورت تھی کہ از سرِ نو ان کی معروضات کا جائزہ لے کر صحیح مسلک پیش کر دیا جائے۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ جامعہ سلفیہ کے استاد محترم مولانا محمد رئیس ندوی نے اس پہلو پر توجہ دی، اور موضوع سے متعلق اپنی سابقہ تحریروں پر نظر ثانی و اضافہ کر کے زیر نظر کتاب مرتب فرمائی۔ اس کتاب میں (۱۹۱) سرخیوں کے ضمن میں ۵۱۶ صفحات کے اندر ان تمام اعتراضات کا مفصل جائزہ لیا گیا ہے جو تین طلاق کو ایک قرار دینے والے مذہب پر عائد کئے جاتے ہیں، اور ساتھ ہی ان دلائل کا جائزہ لیا گیا ہے جو مخالفین کی طرف سے ان کے موقف کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں۔

جمود و تعصب کی صورت میں اپنے مسلک کو چھوڑ کر حق بات اختیار کرنا بڑا مشکل ہے۔ لیکن کتاب میں جن دلائل کو پیش کیا گیا ہے اور مؤلف نے جس بالغ نظری اور دقت رسی سے ہر شبہ کو دور کیا ہے اس کے پیش نظر ہمیں قوی امید ہے کہ متلاشیان حق کے لئے یہ تحریر کافی ہوگی، اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ انھیں صحیح مسئلہ پر عمل کی توفیق مرحمت فرمائے گا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ کتاب کو قبول عام سے نوازے اور مؤلف و ناشر کو اجر جزیل عطا فرمائے۔ وصلی اللہ علی نبینا محمد و بارک وسلم۔

(مقتدیٰ حسن ازہری)

جامعہ سلفیہ، بنارس

۱۴ر صفر ۱۴۰۷ھ

خطبہ کتاب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی جمیع الانبیاء والمرسلین خصوصًا علی من بعث خاتما للنبیین ورحمۃ للعالمین محمد واٰلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔

وأشہد أن لا الٰہ الا اللہ واشہد أن محمدًا عبدہ ورسولہ امابعد

فاعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم بسم اللہ الرحمن الرحیم

یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ ۚ لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْۢ بُیُوْتِهِنَّ وَلَا یَخْرُجْنَ اِلَّاۤ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَیِّنَةٍ ؕ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ ؕ وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ ؕ لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا ۝ فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ ؕ ذٰلِكُمْ یُوْعَظُ بِهٖ مَنْ كَانَ یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ۬ؕ وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰهَ یَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ۝ وَّیَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ ؕ وَمَنْ یَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ ؕ اِنَّ اللّٰهَ بَالِغُ اَمْرِهٖ ؕ قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَیْءٍ قَدْرًا ۝ وَالّٰٓـِٔیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ ۙ وَّالّٰٓـِٔیْ لَمْ یَحِضْنَ ؕ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ؕ وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰهَ یَجْعَلْ لَّهٗ مِنْ اَمْرِهٖ

يُسْرًا ۝ ذٰلِكَ اَمْرُ اللّٰهِ اَنْزَلَهٗۤ اِلَيْكُمْ ؕ وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّاٰتِهٖ وَيُعْظِمْ لَهٗۤ اَجْرًا ۝ اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ ؕ وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ ۚ وَاْتَمِرُوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوْفٍ ۚ وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهٗۤ اُخْرٰى ۝ لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ ؕ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّاۤ اٰتٰىهُ اللّٰهُ ؕ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَاۤ اٰتٰىهَا ؕ سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا ۝

(پ ۲۸ - سورۃ الطلاق ، آیات ۱ تا ۷)

ترجمہ :- اے پیغمبر (آپ لوگوں سے کہہ دیجئے کہ) جب تم لوگ اپنی عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کو (زمانہ) عدت (یعنی حیض) سے پہلے (یعنی طہر میں) طلاق دو - اور تم عدت کو یاد رکھو اور اللہ سے ڈرتے رہو جو تمہارا رب ہے - ان عورتوں کو ان کے (رہنے کے) گھروں سے مت نکالو (کیونکہ سکنیٰ مطلقہ کا مثل منکوحہ کے واجب ہے) اور نہ وہ عورتیں خود نکلیں مگر کوئی کھلی بے حیائی کریں - تو اور بات ہے - اور یہ سب خدا کے مقرر کئے ہوئے احکام ہیں - اور جو شخص احکام خداوندی سے تجاوز کرے گا (مثلاً اس عورت کو گھر سے نکال دیا) اس نے اپنے اوپر ظلم کیا - تجھ کو خبر نہیں - شاید اللہ تعالیٰ بعد اس (طلاق دینے) کے کوئی نئی بات (تیرے دل میں) پیدا کر دے (مثلاً طلاق پر ندامت ہو تو رجعی میں اس کا تدارک ہو سکتا ہے) پھر جب وہ (مطلقہ) عورتیں اپنی عدت گذرنے کے قریب پہنچ جائیں (تو تم کو دو اختیار ہیں یا تو) ان کو قاعدے کے موافق نکاح میں رہنے دو یا قاعدے کے موافق ان کو رہائی دو اور آپس میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ کر لو (اے گواہو اگر گواہی کی حاجت پڑے تو) ٹھیک ٹھیک اللہ کے واسطے (بلا رو رعایت) گواہی دو - اس مضمون سے اس شخص کو نصیحت کی جاتی ہے جو اللہ پر اور یوم قیامت پر یقین رکھتا ہو اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے (مضرتوں سے) نجات کی شکل نکال دیتا ہے اور اس کو ایسی جگہ سے رزق پہونچاتا ہے جہاں اس کا گمان بھی نہیں ہوتا اور جو شخص اللہ پر توکل کرے گا - تو اللہ تعالیٰ اس کی اصلاح مہمات) کے لئے کافی ہے - اللہ تعالیٰ اپنا کام (جس طرح چاہے) پورا کر کے رہتا ہے

اللہ تعالیٰ نے ہر شئی کا ایک اندازہ (اپنے علم میں) مقرر کر رکھا ہے (اوپر عدت کا اجمالاً ذکر تھا) اور (تفصیل یہ کہ) تمھاری (مطلقہ) بی بیوں میں جو عورتیں (بوجہ زیارت سن کے) حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہیں اگر تم کو (ان کی عدت کی تعیین میں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں۔ اور اسی طرح جن عورتوں کو (اب تک بوجہ کم عمری کے) حیض نہیں آیا اور حاملہ عورتوں کی عدت اس حمل کا پیدا ہو جانا ہے اور جو شخص اللہ سے ڈرے گا اللہ تعالیٰ اس کے ہر ایک کام میں آسانی کر دے گا یہ (جو کچھ مذکور ہوا) اللہ کا حکم ہے جو اس نے تمھارے پاس بھیجا ہے۔ جو شخص (ان معاملات میں اور دوسرے امور میں بھی) اللہ تعالیٰ سے ڈرے گا اللہ تعالیٰ اس کے گناہ دور کر دے گا۔ اور اس کو بڑا اجر دے گا تم ان (مطلقہ) عورتوں کو اپنی وسعت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو اور ان کو تنگ کرنے کے لئے (اس کے بارے میں) تکلیف مت پہونچاؤ۔ اور اگر وہ (مطلقہ) عورتیں حمل والیاں ہوں تو حمل پیدا ہونے تک ان کو (کھانے پینے کا) خرچ دو پھر اگر وہ (مطلقہ) عورتیں (جب کہ پہلے ہی سے بچہ والیاں ہوں یا بچہ ہی پیدا ہونے سے ان کی عدت ختم ہوئی ہو) تمھارے لئے (بچہ کی اجرت پر) دودھ پلا دیں تو تم ان کو (مقررہ) اجرت دو (اور اجرت کے بارے میں باہم مناسب طور پر مشورہ کر لیا کرو اور اگر تم باہم کشمکش کرو گے تو کوئی دوسری عورت دودھ پلا دے گی (آگے بچہ کے نفقہ کے بارے میں ارشاد ہے کہ) وسعت والے کو اپنی وسعت کے موافق (بچہ پر) خرچ کرنا چاہیئے۔ اور جب کہ آمدنی کم ہو تو اس کو چاہیئے کہ اللہ نے جتنا اس کو دیا ہے اس میں خرچ کرے، خدا تعالیٰ کسی شخص کو اس سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا جتنا اس کو دیا ہے۔ خدا تعالیٰ تنگی کے بعد جلد ہی فراغت بھی دے گا۔ (گو بقدر ضرورت و حاجت روائی سہی)[1]

وقال تعالیٰ: وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ ؕ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْٓ اَرْحَامِهِنَّ اِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْٓا اِصْلَاحًا ؕ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۪ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ؕ وَاللّٰهُ

---

[1] یہ ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی کا ہے۔

عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ۝ اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ۪ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ ؕ
وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْـًٔا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا
حُدُوْدَ اللّٰهِ ؕ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا
افْتَدَتْ بِهٖ ؕ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا ۚ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ
فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ ۝ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ
زَوْجًا غَيْرَهٗ ؕ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَآ اِنْ ظَنَّآ اَنْ
يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ؕ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَّعْلَمُوْنَ ۝ وَاِذَا
طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ
بِمَعْرُوْفٍ ۪ وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا ۚ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ
ظَلَمَ نَفْسَهٗ ؕ وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا ۡ وَّاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ
عَلَيْكُمْ وَمَآ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتٰبِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهٖ ؕ وَاتَّقُوا اللّٰهَ
وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝ وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ
اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ
بِالْمَعْرُوْفِ ؕ ذٰلِكَ يُوْعَظُ بِهٖ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ
ذٰلِكُمْ اَزْكٰى لَكُمْ وَاَطْهَرُ ؕ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝

(پ ۲ - سورۃ البقرہ آیات ۲۲۸ تا ۲۳۲)

ترجمہ:- اور طلاق دی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو روکے رکھیں تین حیض تک اور ان
عورتوں کو یہ بات حلال نہیں کہ خدا تعالیٰ نے جو کچھ ان کے رحم میں پیدا کیا ہو اس کو پوشیدہ کریں
اگر وہ عورتیں اللہ تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر یقین رکھتی ہیں اور ان عورتوں کے شوہر ان کے پھر
لوٹا لینے کا حق رکھتے ہیں اس عدت کے اندر بشرطیکہ اصلاح کا قصد رکھتے ہوں۔ اور عورتوں
کے بھی حقوق ہیں جو کہ مثل ان ہی حقوق کے ہیں جو ان عورتوں پر ہیں قاعدے کے موافق اور
مردوں کا ان کے مقابل میں کچھ درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ زبردست ہے اور حکیم
ہے۔ وہ طلاق دو مرتبہ ہے پھر خواہ رکھ لینا قاعدے کے موافق خواہ چھوڑ دینا خوش
عنوانی کے ساتھ اور تمہارے لئے یہ بات حلال نہیں کہ کچھ بھی لو اس میں سے جو تم نے ان

کو دیا تھا۔ مگر یہ کہ میاں بیوی دونوں کو احتمال ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ضابطوں کو قائم نہ کر سکیں گے سو اگر تم لوگوں کو یہ احتمال ہو کہ دونوں ضوابط خداوندی کو قائم نہیں کر سکیں گے۔ تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہوگا اس میں جس کو دے کر عورت اپنی جان چھڑالے۔ یہ خدائی ضابطے ہیں سو تم ان سے باہر مت نکلنا۔ جو شخص خدائی ضابطوں سے باہر نکل جاوے سو ایسے ہی لوگ اپنا نقصان کرنے والے ہیں۔ پھر اگر طلاق دے دے عورت کو تو وہ اس کے لئے حلال نہ رہے گی اس کے بعد یہاں تک کہ وہ اس کے سوا ایک اور خاوند کے ساتھ نکاح کرے۔ پھر اگر یہ اس کو طلاق دے دے تو ان دونوں پر اس میں کچھ گناہ نہیں کہ بدستور پھر مل جاویں بشرطیکہ وہ دونوں غالب گمان رکھتے ہوں کہ خداوندی ضابطوں کو قائم رکھیں گے۔ اور یہ خداوندی ضابطے ہیں حق تعالیٰ ان کو بیان فرماتا ہے ایسے لوگوں کے لئے جو دانشمند ہیں اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی پھر وہ اپنی عدت گذرنے کے قریب پہونچ جاویں تو تم ان کو قاعدہ کے موافق نکاح میں رہنے دو یا قاعدہ کے موافق ان کو رہائی دو اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے مت رکھو اس ارادہ سے کہ ان پر ظلم کیا کرو گے۔ اور جو شخص ایسا کرے گا سو وہ اپنا ہی نقصان کرے گا۔ اور حق تعالیٰ کے احکام کو لہو و لعب مت سمجھو اور حق تعالیٰ کی تم پر جو نعمتیں ہیں ان کو یاد کرو اور اس کتاب اور حکمت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم پر اس حیثیت سے نازل فرمائی ہیں کہ تم کو ان کے ذریعہ سے نصیحت فرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو اور یقین رکھو کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو خوب جانتا ہے۔ اور جب تم میں ایسے لوگ پائے جاویں کہ وہ اپنی بیبیوں کو طلاق دے دیں۔ پھر وہ عورتیں اپنی میعاد بھی پوری کر چکیں تو تم ان کو اس امر سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کر لیں جب کہ باہم سب رضامند ہو جاویں قاعدہ کے موافق۔ اس مضمون سے نصیحت کی جاتی ہے اس شخص کو جو تم میں سے اللہ تعالیٰ پر اور روز قیامت پر یقین رکھتا ہو اس نصیحت کو قبول کرنا تمہارے لئے زیادہ صفائی اور زیادہ پاکی کی بات ہے اور اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔ [1]

---

[1] یہ ترجمہ مولانا اشرف علی تھانوی کا ہے۔

تمہید از مصنف

اللہ تعالیٰ کی اس حمد و ثنا اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر درود نیز قرآن مجید کی آیات مذکورہ کی تلاوت کے بعد ناظرین کرام سے عرض ہے کہ اہل حدیث اور اہل تقلید کے درمیان معرکۃ الآراء اختلافی مسائل میں سے ایک مجلس یا ایک وقت کی تین طلاقوں کا مسئلہ بھی ہے۔ دونوں فریق کی طرف سے اس موضوع پر بہت کچھ کہا اور لکھا جا چکا ہے۔ کتابوں، رسائل اور مقالات و مضامین کی شکل میں فریقین کی طرف سے بہت ساری تحریریں منظر عام پر آ چکی ہیں۔ اور ہمارا محتاط ترین اندازہ یہ ہے کہ اس موضوع پر مجموعی طور پر دونوں طرف سے اب تک دس ہزار صفحات سے بھی زیادہ سیاہ ہو چکے ہیں۔ مقدار کے اعتبار سے اس موضوع پر اہل تقلید کی تحریروں کے مقابلہ میں اہل حدیث کی تحریریں بہت کم ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دلائل و تحقیقات علمیہ کے اعتبار سے بھی اہل تقلید کی تحریروں کا وزن فریق ثانی کے بالمقابل زیادہ ہے بلکہ غیر جانب دار اشخاص تھوڑی توجہ صرف کر کے آسانی سے یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اہل تقلید نے زیادہ تر اپنا زور تحریر اس معاملہ میں اپنے مخالف فریق اہل حدیث اور ان کے ہم خیال لوگوں کی تحمیق و تجہیل، تضلیل و تبدیع، تمسخر و تشنیع، تقبیح و تعریض پر صرف کیا ہے اور اصل موضوع سے متعلق دلائل و براہین کا تحقیقی جائزہ لے کر حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کے بجائے حسب عادت تقلیدی موقف کی حمایت میں ایسی بے جا عبارت آرائی و طول بیانی دکھلائی ہے جس کی ضرورت میدان تحقیق میں نہیں ہوا کرتی۔

تقلیدی جماعت سب سے زیادہ اس پروپیگنڈہ پر زور بیان صرف کرتی ہے کہ اہل تقلید کے اختیار کردہ موقف پر پوری امت کا اجماع ہو چکا ہے اور یہ اجماع صحابہ کے زمانہ سے لے کر آج تک برقرار ہے اس اجماع سے صرف ایسے لوگوں نے انحراف اختیار کیا ہے جن کا یہ انحراف اجماع کے لئے مخل نہیں ہو سکتا۔

ادھر چودہویں صدی کے نصف آخر میں متعدد اسلامی ممالک نے سرکاری طور پر

اس معاملہ میں موقف اہل حدیث اختیار کرلیا جس کی وجہ سے متعصب و تنگ نظر اہل تقلید اہل حدیثوں کے خلاف اور بھی زیادہ مشتعل ہو گئے پھر یہ ہوا کہ اہل تقلید میں جو لوگ علم و فضل میں شہرت رکھتے تھے ان میں سے متعدد حضرات کے قلم اس موضوع پر بڑی تیزی اور روانی سے حرکت کرنے لگے۔ ان حضرات میں سے تقلید پرستی کے مشہور علم بردار شیخ محمد زاہد کوثری نے مصر میں اہل حدیثوں کے خلاف ایک منظم محاذ بنا کر اور اپنے ہم مزاج لوگوں کا جم گھٹا لگا کر تصنیف و تالیف کا طویل و عریض سلسلہ شروع کیا اس ضمن میں کوثری نے "الاشفاق فی احکام الطلاق" نامی مستقل کتاب لکھ ڈالی نیز بعض دوسری کتابوں پر تعلیقات و حواشی میں بھی اس موضوع پر تھوڑا بہت لکھا۔ کوثری گروپ کے لوگوں کا ایک گروہ ہندوستان میں بھی پایا جاتا ہے ان میں سے مئو ضلع اعظم گڈھ کے ایک صاحب مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کو بہت شہرت حاصل ہے۔ موصوف مئوی صاحب اپنے معتقدین و متوسلین میں محدث شہیر و علامہ کبیر کے لقب سے شہرت پذیر ہیں۔ موصوف نے اس موضوع پر اچھی خاصی کتاب لکھ کر اپنے عقیدت مندوں میں اپنی علمی دھاک جمانے کی پوری کوشش کی اور علمائے تقلید کے بیان و قلم سے لمبے لمبے خراج تحسین وصول کیے۔ عام اہل تقلید کی عادت کے مطابق موصوف نے اکابر اہل حدیث پر خوب تعریض و تشنیع کی حتی کہ رواداری میں شہرت رکھنے والے تصنیفی ادارہ دار المصنفین اعظم گڈھ کے ترجمان ماہنامہ معارف کے کئی شماروں میں مسلسل مضامین اس موضوع پر شائع ہوئے اور اس کے ایک فرد مولانا مجیب اللہ ندوی نے اگرچہ اب اپنا ایک تعلیمی ادارہ بنام "جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ" قائم کرلیا مگر موصوف بھی اپنے جاری کردہ پرچہ ماہنامہ الرشاد میں آئے دن اہل حدیثوں کے خلاف بہت کچھ لکھتے رہتے ہیں۔

ایسا اتفاق کہ "اسلامک ریسرچ سنٹر احمد آباد گجرات" کے زیر اہتمام ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے موضوع پر شہر احمد آباد میں ۴، ۵، ۶، نومبر ۱۹۷۳ء کو ایک سیمنار (جلسہ مذاکرہ علمیہ) منعقد کیا گیا۔ اس سیمنار میں حسب عادت اہل تقلید علماء زیادہ شریک کیے گئے۔ اس جلسہ مذاکرہ علمیہ کی صدارت بھی تقلیدی جماعت

کے ایک سرکردہ عالم و فاضل اور مفتی زادہ مولانا عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی صدر آل انڈیا مسلم مجلس مشاورت نے فرمائی جو بذات خود بھی تقلیدی جماعت کے معروف و مشہور مفتی ہیں۔ اس جلسہ میں مدعو کئے جانے والے علماء سے درخواست کی گئی تھی کہ اس موضوع پر تحریری مقالات پیش کریں۔ صدر مجلس کے علاوہ اس مجلس میں سات افراد بحیثیت محاضر و مقالہ نویس شریک ہوئے تھے جو حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی سابق صدر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڈھ۔
۲۔ مولانا سید حامد علی ناظم اسلامی جماعت ہند۔
۳۔ مولانا سید عروج احمد قادری مدیر ماہنامہ زندگی رام پور
۴۔ مولانا محفوظ الرحمٰن بستوی فاضل دار العلوم دیوبند استاذ مدرسہ بیت العلوم مالیگاؤں
۵۔ مولانا شمس پیرزادہ امیر جماعت اسلامی مہاراشٹر
۶۔ مولانا مختار احمد صاحب ندوی مئوی اعظمی، (بانی الدار السلفیہ بمبئی)
۷۔ مولانا عبد الرحمٰن بن شیخ الحدیث مولانا عبید اللہ رحمانی

آخر الذکر دو حضرات کو چھوڑ کر سبھی لوگ حنفی المسلک تنظیموں اور اداروں سے منسلک ہیں اور مذہباً بھی حنفی مقلد ہیں۔ صرف مولانا شمس پیرزادہ کو اہل حدیث کہا جاتا ہے۔ مگر یہ معلوم ہے کہ موصوف اسلامی جماعت سے منسلک ہیں۔ اور اسلامی جماعت فروعی مسائل میں حنفی مذہب کی تقلید کو اپنا دین وایمان بنائے ہوئے ہے۔ یہ معلوم ہے کہ جو غیر حنفی حضرات اس جماعت میں شامل ہو گئے ہیں وہ بڑی حد تک اس جماعت کے تقلیدی مزاج سے اپنے کو ہم آہنگ بنائے ہوئے ہیں۔ اس سیمنار میں شریک ہونے والے مذکورہ بالا حضرات میں اگرچہ سرکردہ اہل تقلید کی کثرت تھی مگر مجموعی اعتبار سے اکثر لوگ اس موضوع خاص میں کسی نہ کسی طرح موقف اہل حدیث کے حامی و مؤید نظر آتے ہیں خصوصاً یہ حضرات اس بات پر متفق ہو گئے اور اپنا متفقہ تحریری بیان بھی انھوں نے جاری کر دیا کہ اہل تقلید کا موقف اجماعی و قطعی نہیں بلکہ اس میں سلف سے اختلاف چلا آرہا ہے یہ ساری تفاصیل ہم نے مختلف اخبار و رسائل اور جرائد خصوصاً ماہنامہ تجلی دیوبند بابت ماہ جنوری و فروری ۱۹۷۴ء و ماہنامہ زندگی رام پور سے لی ہیں جنوری و فروری

نفقہ متفقہ سے متعلق مولانا شمس کا شائع شدہ رسالہ نیز موصوف کی بعض دوسری کتابیں اس حقیقت کی آئینہ دار ہیں۔ رئیس

۱۹۷۳ء کے مشترک شمارہ تجلی میں بھی اس موضوع پر موقف اہل حدیث کے خلاف کافی زور آزمائی کی گئی ہے۔

اس سیمنار کی روئیداد سے عام اہل تقلید میں غیظ و غضب اور غم وغصہ کی لہر کا دوڑ جانا فطری تھا۔ اور وہ ہوا بھی چنانچہ ماہنامہ تجلی دیوبند کے ایڈیٹر مولنا عامر عثمانی جنوری و فروری ۱۹۷۳ء کے مشترک شمارہ سے لے کر اپنی وفات تک شائع ہونے والے شماروں میں اس موضوع پر عموماً کچھ نہ کچھ لکھتے رہے بلکہ موصوف نے مارچ واپریل ومئی یعنی تین مہینوں کے پرچوں کو طلاق نمبر کے نام سے شائع کیا اور اس کے بعد کے شماروں میں بھی اسی موضوع سے متعلق مضامین لکھے۔ دوسروں کی بات جانے دیجئے صرف تجلی دیوبند کے تقریباً ایک ہزار صفحات اس موضوع پر سیاہ کئے گئے اور نفس موضوع پر بہت کم مگر اہل حدیث موقف اور اہل حدیث علماء پر حسب عادت دشنام طرازی و سب و شتم میں ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانے کی دوڑ میں شجاعت و بہادری کے جوہر و فن دکھلائے گئے۔ یوں تو اہل تقلید بظاہر بڑی معصومیت اور سادگی کے ساتھ کہتے ہیں کہ ہم تمام اسلاف وائمہ کرام اور عامۃ المسلمین کی تعظیم وتکریم اور توقیر و عزت کرتے ہیں جب کہ اہل حدیث بہت زیادہ بدزبان و گستاخ و بے ادب واقع ہوئے ہیں۔ اگر حقیقت میں کوئی غیر جانب دار آدمی ہو اور اہل حدیث کے خلاف اہل تقلید خصوصاً ہندوستان کے حنفی المسلک اہل قلم کی تصانیف اور تحریریں دیکھے پھر اہل حدیث کی تحریروں سے ان کا موازنہ کرے تو اصل معاملہ کھل جائے گا کہ پروپیگنڈہ کی طاقت نے کیا گل کھلایا ہے؟

اہل تقلید خصوصاً ہندوستان کے حنفی المسلک اہل قلم کی طرف سے ہمیشہ واویلا اور شور وغل مچایا جاتا ہے کہ اہل حدیث کی تحریروں اور تقریروں میں غیر اہل حدیث اور اسلاف کے خلاف بڑی جارحیت پائی جاتی ہے۔ اہل حدیث بے لگام، بدزبان، بیہودہ گو اور بہت بے ادب و گستاخ ہوتے ہیں۔ مگر اہل تقلید کی متانت وسنجیدگی اور خوش گفتاری کا ہلکا سا نمونہ ہماری کتاب ''اللمحات الی ما فی انوار الباری من الظلمات'' کے مطالعہ سے کیا جا سکتا ہے۔

حد یہ ہے کہ سیمنار میں اہل حدیث مقالہ نگاروں یا ان کی موافقت کرنے والوں میں

سے اگرچہ کسی نے اہل تقلید کے خلاف کوئی ایسی بات نہیں کہی تھی کہ طلاق نمبر نکال کر اور تصانیف کے ذریعہ اہل حدیث اور ان کے موافقین کو نشانہ سب وشتم بنانا ضروری ہو مگر اپنی عادت سے مجبور ہو کر اہل تقلید نے یہ سب کچھ کیا اور الزام الٹ کر اہل حدیث پر لگایا کہ انھوں نے ہمیں گالیاں دیں اور ہم کو برا بھلا کہا۔ حد یہ ہو گئی کہ اہل تقلید جن ائمہ کرام کو ائمہ متبوعین (یعنی وہ ائمہ کرام جن کی تقلید کا رواج ہوا) کہتے ہیں ان میں اہل تقلید ہی کے اعتراف واقرار اور تصریحات کے مطابق امام داؤد بن علی اصبہانی ظاہری رح بھی ہیں امام ابو اسحاق شیرازی نے امام داؤد ظاہری کو اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں ان فقہاء میں شمار کیا ہے جن کے فقہی مذہب کو ماننے والے بہت سارے ائمہ مجتہدین ہوئے ہیں۔ حافظ ذہبی قاضی عیاض سے ناقل ہیں کہ چھ تقلیدی مذاہب کی تقلید کے جواز پر پوری امت کا اجماع ہے ان چھ مذاہب میں سے ایک داؤد ظاہری کا مذہب بھی ہے ان تقلیدی مذاہب میں کسی نہ کسی کی تقلید تمام لوگوں پر لازم ہے (ملاحظہ ہو اعلام سیر النبلاء ترجمہ امام مالک ص۹۲ ج۸)

امام داؤد ظاہری اور مدیر تجلی

اہل تقلید بذریعہ پروپیگنڈہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہم تقلیدی مذاہب کو اور ان کے اماموں کو برحق مانتے اور ان کا احترام کرتے اور ان کے خلاف لب کشائی نہیں کرتے ہیں امام داؤد ظاہری کو ائمہ متبوعین میں شمار کرنے کی صراحت عام کتب اہل تقلید میں پائی جاتی ہے جس کی تفصیل اصل کتاب میں آئے گی۔ امام داؤد ظاہری ایک مجلس کی تین طلاقوں کے اختلافی مسئلہ میں موقف اہل حدیث کے موافق ہیں۔ اس اعتبار سے اہل تقلید کو اپنے تقلیدی اصول کے مطابق یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ مسئلہ مذکورہ امت کے درمیان اختلافی مسئلہ ہے مگر ہندوستانی اہل تقلید خصوصًا اور عام اہل تقلید عمومًا نہ صرف یہ کہ اس مسئلہ کو غیر اختلافی ماننے اور منوانے پر مصر ہیں۔ بلکہ تجلی کے طلاق نمبر میں امام داؤد ظاہری کی بابت کہا گیا ہے کہ :-

"کاش آپ اس شخص داؤد اصبہانی کے حالات اور عقائد جاننے کے لئے کتابیں دیکھتے یہ شخص قیاس کا منکر تھا اور اس کا خیال تھا کہ زمین و آسمان اور انفس وآفاق میں توحید باری کی کوئی دلیل نہیں ابو بکر رازی الفصول فی الاصول میں اس کے متعلق جو

کچھ لکھتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کا شمار ان برخود غلط اور بدعقل لوگوں میں ہے جنھیں نہ اصول شریعت کا ادراک نہ اجتہاد کے طریقوں کی خبر۔ بعض علوم عقلیہ میں اس کی شہرت کے باوجود فقہ اور احکام شریعت میں اس کی حیثیت عالم کی نہیں عامی کی ہے۔ محمد بن معین کی دراسات اللبیب سے بھی مختصراً اس کی تصدیق ہو سکتی ہے حالانکہ انھوں نے ظاہریہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے حملہ نہیں کیا ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ کتاب وسنت کی روشنی میں داؤد کا مذہب مردود ہے۔ اس کے اقوال کسی بھی اجماع امت کے قاطع نہیں ہو سکتے۔ بعض اہل اصول کے نزدیک ظاہریہ کے اختلاف خیال کی حیثیت اختلاف کی نہیں بغاوت کی ہے انحراف کی ہے۔ امام الحرمین، ابو بکر بن العربی العواصم من القواصم میں ظاہریہ کے بارے میں اظہار خیال فرماتے ہیں کہ یہ لوگ جہل مرکب میں گرفتار ہیں۔ ایسی فضول باتیں کرتے ہیں جو سمجھ سے بالاتر ہیں۔ خوارج کی طرح آیات واحادیث کو غلط محل پر اتارتے ہیں الخ (تجلی طلاق نمبر مئی وجون، جولائی ۱۹۷۲ء ص۱۴۲ کالم اول)

ناظرین کرام مدیر تجلی کی مذکورہ بالا عبارت بغور ملاحظہ فرما کر اندازہ لگائیں کہ جب اہل تقلید ائمہ متبوعین میں سے ایک مشہور و معروف امام داؤد ظاہری کی بابت اس قسم کی ہرزہ سرائی کرنے کا نام تحقیق اور دینی خدمت رکھے ہوئے ہیں تو یہ لوگ عام اہلحدیث کے خلاف کیا کچھ نہیں کر، کہہ اور لکھ سکتے ہیں؟

مدیر تجلی اپنے مذکورہ بالا بیان کا حوالہ دیتے ہوئے تجلی کے دوسرے شمارہ میں کہتے ہیں کہ:

"آپ نے طلاق نمبر پڑھنے کی طرح پڑھا ہوتا تو اس کے صفحہ ۱۴۲ سے کم از کم اجمالاً اور مختصراً تو آپ کو معلوم ہی ہو جاتا کہ داؤد ظاہری کا حدود اربعہ کیا ہے میں نے وہاں از راہ اختصار صرف تین کتابوں کے مختصر اقتباسات پیش کئے ہیں۔ ان ہی سے ہر ہوشمند کو اندازہ ہو جاتا ہے کہ کسی عالم حقانی اور حق پسند محقق کا داؤد ظاہری جیسے شخص کو دین وشریعت کے کسی مسئلہ میں گواہ بنا کر لانا اپنے ذہنی افلاس اور بے علمی کا مظاہرہ کرنا ہے یہ کم وبیش ایسا ہی ہوگا جیسے ابو بکر وعمر کو معاذ اللہ منافق اور غیر راشد ثابت کرنے کے لئے روافض وشیعہ کی گواہیاں پیش کی جائیں۔ ثقہ اہل علم داؤد ظاہری کو ایک

غلط اندیش اور گم کردہ راہ شخص تصور کرتے ہیں جو اپنی فکری وعلمی استعداد کے لحاظ سے تھا تو فقط عامی اور تیسرے درجہ کا آدمی لیکن بعض علوم عقلیہ کی آڑ میں اس نے مجتہد کا بھیس بدلا اور شہرت پا گیا۔ افسوس کی بات ہے کہ آپ جیسا ذمہ دار آدمی (یعنی مولانا عروج احمد قادری) اپنی رائے کی وکالت میں ایسے بے ننگ و نام گواہوں کا تعاون حاصل کرنے سے بھی نہیں چوکتا الخ،، (تجلی ماہ اکتوبر ۱۹۷۴ء ص ۳۸)

اپنے مذکورہ بالا بیان میں مدیر تجلی نے اپنے تقلیدی بھائیوں کی فطرت وعادت کے مطابق اہل سنت کے ایک اچھے خاصے گروہ اہل ظاہر کے قابل احترام امام وپیشوا کی شان میں جو کلمات لکھے ہیں اور موصوف داؤد ظاہری کے فقہی اقوال کا ذکر کرنے والوں کی بابت بھی موصوف نے جو طرز بیان اختیار کر رکھا ہے اسے ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں۔ اپنے اس بیان کے پہلے موصوف مدیر تجلی نے کہا ہے کہ :۔

"میں پوچھتا ہوں کہ آپ نے (مدیر زندگی نے) کبھی یہ تحقیق فرمائی کہ داؤد ظاہری کون تھا اس کے عقائد کیا تھے ؟ علماء حق اس کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں، میرا خیال ہے کہ نہیں ۔ اگر فرماتے تو آپ کو معلوم ہوتا کہ علمائے اہل سنت کے نزدیک ان ذات شریف کا طرز فکر واہی اور طریق اجتہاد فاسد تھا۔ انھیں بر خود غلط اور بد عقل شخص کہا گیا جسے نہ اصول شریعت کا ادراک، نہ اجتہاد کے طریقوں کی خبر، ان کے بعض معتقدات انتہائی لغو و باطل مانے گئے ہیں،، (تجلی ماہ اکتوبر ۱۹۷۴ء ص ۳۸)

قاضی حجاج بن ارطاۃ اور مدیر تجلی

جماعت اہل سنت سے امام داؤد ظاہری کو خارج قرار دے کر ان کی شان میں مذکورہ بالا قسم کی لغو طرازی و زہر افشانی کرنے والے مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج اہل تقلید اسی طرح کی بیہودہ گوئی بہت سارے ائمہ اسلام کے بارے میں کرتے رہے ہیں۔ مثلاً مدیر تجلی نے اپنے تقلیدی امام ابو حنیفہ کے قابل فخر ولائق احترام استاذ الاساتذہ قاضی حجاج بن ارطاۃ نخعی متوفی ۱۴۵ھ کی بابت کہا کہ :۔

"حجاج بن ارطاۃ کا یہ حال ہے کہ اساتذہ کے نزدیک ان میں تدلیس کا عیب ہے ان کی روایت تک غیر مشروط طور پر مقبول نہیں۔ بصرے کے قاضی کی حیثیت سے ان کی طرف رشوت خوری کا انتساب ہے تکبر کے مریض تھے۔ محلی اٹھا کر دیکھئے ابن حزم تو یہاں تک کہتے ہیں کہ یہ صاحب ساقط الاعتبار ہیں ان کا حال یہ ہے کہ الابلا روایتوں سے پرہیز نہیں کرتے اور غلط روایات کے سہارے حقائق ثابتہ پر خاک اڑاتے ہیں۔ زہد و تقویٰ بھی ان میں نہیں جو دین میں اجتہاد کی بنیادی شرط ہے"

(تجلی کا طلاق نمبر مئی، جون، جولائی ۱۹۷۲ء صفحہ ۱۴۶)

امام المغازی محمد بن اسحاق اور مدیر تجلی

یہی مدیر تجلی امام المغازی محمد بن اسحاق کی بابت فرماتے ہیں کہ :۔

"ہر اہل علم جانتا ہے کہ ابن اسحاق سچے اور جھوٹے ہونے ہی کے اعتبار سے سخت مختلف فیہ شخصیت ہیں چہ جائیکہ امام فقیہ ہوں اور جو لوگ ان کے طرفدار ہیں وہ بھی انھیں بس صاحب المغازی مانتے ہیں۔ یعنی غزوات کی تاریخ بیان کرتے ہیں ممتاز فقیہ اور مجتہد تو نہیں مانتے"، (طلاق نمبر صفحہ ۱۴۶)

مذکورہ بالا قسم کے اماموں نیز متعدد دوسرے اماموں کی شان میں اس طرح کی زہر افشانی اور یاوہ گوئی کرنے والے مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج اہل تقلید اپنے کو بہت زیادہ پاکیزہ زبان و خوش بیان اور معتدل و متوازن باتیں کرنے والا اور حق پسند و حق پرست ظاہر کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ جس امام ابوحنیفہ کی تقلید کو ان لوگوں نے اپنا دین و ایمان قرار دے لیا ہے ان کے بارے میں ان کے معاصر و غیر معاصر اماموں اور اہل علم کے بیانات سے ان حضرات کو واقفیت نہیں ہے۔ اگر ناظرین کرام ان بیانات سے واقف ہونا چاہیں تو ہماری کتاب اللمحات کا مطالعہ کریں۔ حتیٰ کہ امام ابوحنیفہ نے خود اپنی بابت ایسے واضح بیانات دئیے ہیں جن سے موصوف کا غیر ثقہ و ساقط الاعتبار ہونا لازم آتا ہے ۔۔ امام ابوحنیفہ سے بسند صحیح مروی ہے کہ

"ان عامۃ ما احدثکم بہ خطاء" یعنی امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ میں جتنی فقہی باتیں یا احادیث بیان کرتا ہوں وہ مجموعہ اغلاط ہیں۔ دریں صورت امام ابوحنیفہ کی طرف جو یہ منسوب ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں ان کا انتساب امام ابوحنیفہ کی طرف اگر فی الواقع صحیح ہو تو امام صاحب ہی کے فرمان مذکور کے مطابق موصوف کا بیان کردہ فتویٰ مذکورہ غلط ہے پھر امام صاحب کی تقلید کا دم بھرنے والوں اور موصوف کی تقلید کو اپنا دین و مذہب قرار دے لینے والوں کے لئے امام صاحب کی طرف منسوب شدہ اس فتویٰ پر کاربند ہونا بھلا کیونکر درست ہے؟ یہ کتنی عجیب بات ہے کہ امام صاحب کی طرف منسوب جو فتاویٰ امام صاحب ہی کی تصریح کے مطابق غلط ہوں انھیں دین وایمان بنا لیا جائے مگر موصوف کے اس فرمان کی تقلید نہ کی جائے کہ میری بیان کردہ عام باتیں مجموعۂ اغلاط ہیں؟ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ امام صاحب کی طرف منسوب فتاویٰ اور فقہی اقوال کا انتساب امام صاحب کی طرف مشکوک ہے۔ خود امام صاحب نے اپنے فقہی اقوال کی تدوین کرنے والے اپنے تلامذہ کی بابت فرمایا ہے کہ "تم لوگ میری طرف اپنی خانہ ساز جھوٹی باتیں منسوب کر دیتے ہو"، اس حقیقت کی پوری تفصیل اللمحات الیٰ ما فی انوار الباری من الظلمات میں ملاحظہ فرمائیں۔

مدیر تجلی نے اپنے ہم مزاج اہل تقلید کی طرح بڑی دریدہ دری کے ساتھ اس مسئلہ میں موقفِ اہل حدیث کو خوارج و روافض اور گمراہ و بدعتی گروہ کا موقف قرار دیا ہے۔ موقفِ اہل حدیث کے حامی کسی بھی شخص کو اپنے اس بیان میں موصوف مدیر تجلی نے مستثنیٰ نہیں مانا ہے۔

امام المغازی امام محمد بن اسحاق کی بابت مدیر تجلی ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ:-

"کیا آپ نے (مولانا شمس پیرزادہ نے) کبھی کسی اسماء الرجال کی کتاب میں ان کا ترجمہ یعنی امام محمد بن اسحاق کا ترجمہ ملاحظہ فرمایا؟ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ امام فقہ ہونا تو بعد کی بات ہے سچے اور جھوٹے ہونے کے رخ سے بھی ان کی شخصیت متفق علیہ نہیں۔ ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام مالک نے کہا کہ اگر میں بیت اللہ میں بھی انکے جھوٹے

ہونے کا حلف اٹھاؤں تو کوئی مضائقہ نہیں ۔ اسی طرح بعض اور اکابر بھی ان پر بڑی جرحیں کرتے ہیں اور ان کی اصل حیثیت صرف داستان سرائی کی حد تک تسلیم کی گئی ہے ۔ قانون شریعت میں ان کی رائے اور فتوی کی ہرگز یہ حیثیت نہیں مانی گئی ہے کہ صحابہ اور اجلّہ تابعین کے مقابلہ میں یہ لائق ذکر سمجھے جائیں الخ (تجلی کا طلاق نمبر ص۱۴۱)

امام ابن مغیث و محمد بن وضاح اور مدیر تجلی

الغرض اس طرح کا طرز بیان مدیر تجلی اور ان کے عام ہم مزاج اہل تقلید کا شیوہ وشعار ہے ۔ چنانچہ مدیر تجلی امام ابن مغیث اور محمد بن وضاح جیسے حفاظ حدیث و فقہائے ثقات کی بابت لکھتے ہیں، کہ :۔

"ابن مغیث و محمد بن وضاح بے عیار اور ناقابل التفات ہیں، جن کی حقیقت ہم آگے کھولیں گے الخ" (تجلی کا طلاق نمبر ص۱۴۵)

کہنے دیکھئے کہ اس مسئلہ میں اجماع کے خلاف شوشہ چھوڑنے والے صرف خوارج و روافض ہو سکتے ہیں الخ (تجلی کا طلاق نمبر ص۱۶۱)

کتنے دکھ کی بات ہے کہ ابن حجر نے اگر بعض شیعوں کے علم کلام کا تعارف کراتے ہوئے ابن مغیث کی کتاب الوثائق کا حوالہ دے دیا تو نومولود مجتہدین کو ذرا توفیق نہیں ہوئی کہ پتہ چلائیں کہ یہ کون ذات شریف ہیں اور ان کے علم و فہم کا کیا جغرافیہ ہے ؟ . . . . ابن مغیث کا پورا نام ہے ابو جعفر احمد بن محمد بن مغیث طلیطلی، پانچویں صدی کے چھٹے عشرہ میں انتقال کیا ۔ اساتذہ ان کا تعارف یہ کراتے ہیں کہ نہ تو ان کی سوجھ بوجھ اور عقل کا اعتبار اور نہ دیانت عقل کا ۔ ان کی بعض آراء سے پتہ چلتا ہے کہ فقہ اور تفقہ سے کورے تھے ۔ انھوں نے کتاب الوثائق لکھی اور اس میں مختلف صحابہ اور مشائخ کی طرف مذکورہ مسلک کا انتساب کرتے ہوئے بجائے سند بیان کرنے کے محمد بن وضاح کا حوالہ دے دیا ۔ اب اگر ان صاحب کی طرف انتساب صحیح بھی ہو تو ان کا حال

بھی سن لیجئے کہ کیا تھے؟ اور کون تھے؟ اندلس کے رہنے والے ہیں ان کے ہم عصر ابوالولید تعارف کراتے ہیں کہ یہ شخص اگرچہ کثرت سے روایات بیان کرتا ہے لیکن اسے نہ تو عربی آتی تھی نہ فقہ سے مناسبت ہے نہ جانے کتنی احادیث صحیحہ کا انکار کرتا ہے اس کی حیثیت عالم کی نہیں بلکہ عامۃ الناس کی ہے۔ ان جیسے آدمی کی گل افشانیوں سے وہی لوگ دلچسپی لے سکتے ہیں جن کے پاس کرنے کا کوئی کام نہ ہو، یہ ہیں محمد بن وضاح (طلاق نمبر کالم اول ص ۱۶۲)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مدیر تجلی نے دو مشہور و معروف ثقہ محدثین، فقہاء کے خلاف کس طرح کی گفتگو کر رکھی ہے؟ حتی کہ اس مسئلہ کو اختلافی قرار دینے کے سبب ان دونوں محدثین اور ان جیسے دوسرے اہل علم کو مدیر تجلی نے خوارج و روافض اور نومولود مجتہدین نیز عالم کے بجائے عامی و جاہل قرار دیا ہے۔ بایں ہمہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کو اہل حدیث کی بدزبانی کا بہت زیادہ شکوہ اور احساس ہے ہم نے مدیر تجلی کی خوش گفتاری و حقیقت بیانی کی صرف بعض مثالیں اوپر نقل کی ہیں ورنہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کا شیوہ و شعار ہی اسی طرح کا ہے۔ یہ طرز سخن اس قوم کو اپنے ہم مذہب اسلاف سے ورثہ میں ملا ہوا ہے جس کی بعض مثالوں کا یہاں ذکر کر دینا خالی از فائدہ نہیں تاکہ اہل حدیث کے خلاف غوغہ آرائی کرنے والی اس قوم کی فطرت و طبیعت کا کچھ اندازہ ہو سکے۔

تذکرۂ ابو مطیع بلخی

مدیر تجلی کے مشہور و معروف ہم مذہب اسلاف میں سے ایک ابو مطیع عبداللہ بن حکم بلخی مولود ۱۱۵ھ و متوفی ۱۹۹ھ گذرے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کتاب فقہ اکبر انھیں کی تصنیف کہی جاتی ہے۔ مدیر تجلی کے عام ہم مزاج خصوصا انوار الباری نامی کتاب کو مجموعۂ افادات علامہ انور کہہ کر شائع کرنے والے مولانا احمد رضا بجنوری کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہ کی سرپرستی میں تدوین فقہ کرنے والی چہل رکنی مجلس تدوین کے

ایک رکن ابو مطیع بلخی بھی ہیں (مقدمہ انوار الباری ص۲۰۹ ج۱)

فقہ حنفی کی تدوین کرنے والے ان ابو مطیع صاحب نے نصوص کتاب وسنت اور عام اسلاف امت کے مسلک کے خلاف اپنے ہم مذہب حنفی لوگوں کے لئے مواد فراہم کرتے ہوئے ذات نبوی کی طرف منسوب کر کے یہ جعلی حدیث وضع کی کہ اعمال کو داخل ایمان ماننا اور ایمان میں کمی بیشی کا عقیدہ رکھنا شرک وکفر اور منافقت ہے۔

(اللآلی المصنوعہ والموضوعات لابن جوزی) وعام کتب موضوعات)

ائمہ جرح وتعدیل نے ابو مطیع بلخی کو صراحت کے ساتھ کذاب، وضاع، غیر ثقہ، جہمی مرجی، اہل سنت سے بغض رکھنے والا، جہمیہ ومرجیہ کی موافقت میں وضع حدیث کرنے والا بتلایا ہے۔ اس کی تفصیل اللمحات میں ہے۔

محدثین کے خلاف طوفان بے تمیزی

مدیر تجلی کے متعدد اسلاف نے ذات نبوی کی طرف یہ وضعی حدیث بھی منسوب کی کہ امام شافعی نعوذ باللہ دجال اور ابلیس سے بھی زیادہ خطرناک ہیں مگر امام ابو حنیفہ سراج الامۃ اور سنت نبویہ کو زندہ کرنے والے ہیں۔

(عام کتب موضوعات وسلسلۃ الاحادیث الضعیفہ للالبانی ص۴۲/۴۲ ج۲)

مدیر تجلی کے بعض اسلاف نے یہ حدیث بھی اختراع کی کہ امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے والے کے منہ میں انگارے بھرے جائیں گے نیز نماز میں بوقت رکوع رفع الیدین کرنے سے نماز باطل ہو جائے گی۔ (سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ص۴۰ تا ص۴۲ ج۲)

جو لوگ مذکورہ بالا قسم کا دھندہ کرتے ہوں وہ جو کچھ بھی کر گذریں کم ہے۔ اگر یہ لوگ امام داؤد ظاہری اور دوسرے ائمہ کرام کی شان میں بدتمیزی کرنے کے باوجود دوسروں پر الزام بے تمیزی لگائیں تو کچھ تعجب نہیں امام شافعی ومالک واحمد وغیرہم فاتحہ خلف الامام اور بوقت رکوع رفع الیدین کے قائل تھے۔ ظاہر ہے کہ مدیر تجلی کے اسلاف کی وضع کردہ مذکورہ بالا روایات کی زد میں یہ سارے ائمہ اسلام آتے ہیں۔

حماد بن ابی سلیمان کو حنفی مذہب کے مورثین میں شمار کیا جاتا اور موصوف کو استاذ ابی حنیفہ کہا جاتا ہے، موصوف حماد مرجی مذہب کو خیر اور اہل سنت مذہب کو شر سے تعبیر کرتے اور علمائے حجاز مثلاً امام عطا بن ابی رباح وطاؤس وغیرہ کو کوفہ کے بچوں کے بچوں سے بھی کم علم تبلاتے تھے۔ ان باتوں پر مفصل بحث اللمحات میں ملے گی۔

جس زمانے میں ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں مدیر تجلی موقف اہلحدیث کے خلاف طویل تحریری مہم چلائے ہوئے تھے اس زمانہ میں متعدد اہل علم نے مجھے موصوف کی تحریروں کا تحقیقی جائزہ لینے کی طرف توجہ دلائی۔ حالات وظروف کا لحاظ رکھتے ہوئے میں نے مختصر انداز میں بصورت مقالہ اظہار حقیقت کرنا چاہا مگر چونکہ مدیر تجلی کی تحریریں بہت سارے مباحث پر مشتمل تھیں اور لغو ولایعنی بھی جس سے عوام اور معمولی پڑھے لکھے لوگ عجیب قسم کا تاثر لے رہے تھے اس لئے اس کی تردید میں ہمارا مضمون بھی کسی قدر طویل ہو گیا۔

یہ مضمون پندرہ روزہ ترجمان دہلی میں قسط وار شائع ہونے لگا۔ ابھی صرف چند قسطیں شائع ہوئی تھیں کہ اچانک مدیر تجلی کا انتقال ہو گیا اور ذمہ داران ترجمان نے انتقال مدیر تجلی کے تھوڑے ہی دنوں بعد اس مضمون کی اشاعت بند کر دی۔ ۱۹۷۴ء/۱۹۷۵ء کے مختلف شماروں میں یہ مضمون شائع ہوتا رہا تھا۔ متعدد حضرات نیز ادارۃ البحوث الاسلامیہ جامعہ سلفیہ بنارس کے ایما پر ہم نے اس مضمون کو کتابی شکل دے دی ہے اور اس میں مناسب اضافات وترمیم بھی کر دی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ ہماری اس کتاب کو حق فہمی میں ممد ومعاون بنائے اور اس سے بندگان خدا کو دینی وعلمی فائدہ پہنچائے۔ ہماری اس خدمت کو قبول کر کے دنیا وآخرت کی فلاح وبہبودی کا ذریعہ بنائے آمین۔ اس کتاب کی تصنیف وتسوید، طباعت واشاعت میں مصنف کی مدد کرنے والوں اور اس کی ہمت افزائی کرنے والوں کو اللہ تعالیٰ جزائے خیر واجر جزیل سے نوازے آمین۔ فقط

محمد رئیس ندوی
استاذ جامعہ سلفیہ بنارس

اصل موضوع سے متعلق ایک تمہیدی بات

یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ انسانی معاشرہ کی اضطراری، لازمی اور لابدی ضرورتوں کی بنیاد پر اسلامی شریعت میں اگرچہ "طلاق" کو مشروع و جائز قرار دیا گیا ہے مگر یہ چیز شریعت کی نظر میں فی نفسہٖ مبغوض اور ناپسندیدہ ہے کیونکہ یہ چیز بیوی سے شوہر کی تفریق کا ذریعہ ہے جس کا سبب عموماً ایک دوسرے کے ساتھ اختلاف نزاع، بغض و کدورت اور ناخوشگوار تعلق و ناپسندیدہ معاملہ ہوا کرتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ یہ باتیں شریعت میں فی نفسہٖ مطلقاً ممنوع ہیں۔ یعنی کہ دو عام مسلمانوں کے درمیان اس طرح کی باتوں کا پایا جانا بھی شریعت کی نظر میں ناپسندیدہ ہے۔ پھر میاں بیوی کے درمیان یہ باتیں اور بھی زیادہ مبغوض ہو جاتی ہیں کیونکہ جس رشتہ نکاح کی بدولت میاں بیوی میں باہم ربط و تعلق قائم ہوا ہے اسے اسلام نے باعثِ رحمت و مؤدت، وجہِ تسکین و طمانیت اور نعمت و احسان الٰہی قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کہتا ہے کہ:۔

"ومن آیاتہٖ ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیھا وجعل بینکم مؤدۃ ورحمۃ" (سورۃ الروم پ ۲۱ : ۲۱)

یعنی یہ بات اللہ کی آیات میں سے ہے کہ اس نے تمہاری جنس ہی سے تمہارے لئے بیویاں پیدا کیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرسکو اور اس نے تمہارے درمیان رحمت و مؤدت پیدا کر دی"

"واللہ جعل لکم من انفسکم ازواجا وّجعل لکم من ازواجکم بنین وحفدۃ ورزقکم من الطیبات أفبالباطل یؤمنون وبنعمۃ اللہ یکفرون ٥" (سورۃ النحل : ۷۲)

یعنی اللہ نے تمہاری جنس سے تمہارے لئے بیویاں بنائیں اور بیویوں سے بیٹے اور پوتے پیدا کئے اور تمھیں پاکیزہ چیزیں میسر کیں، پھر بھی باطل پر یہ لوگ ایمان رکھتے اور اللہ کی نعمت کی ناقدری کرتے ہیں"

⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

قرآن عزیز نے بذریعہ نکاح عورت کو مرد کے لئے حلال و پاکیزہ اور مباح بنایا ہے اور اللہ کی پاکیزہ و حلال و مباح قرار دی ہوئی کسی چیز کو حرام قرار دے لینے کو اللہ تعالیٰ نے شدت سے منع کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم" (پ سورۂ مائدہ: ۸۷) یعنی اللہ نے تمہارے لئے جو چیزیں حلال قرار دی ہیں انھیں تم حرام مت قرار دے لو۔ نیز فرمایا :۔ "قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق" (پ سورۂ اعراف: ۳۲)

یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے زینت کی جو مباح چیزیں اور پاکیزہ روزیاں فراہم کی ہیں انھیں بھلا کون حرام قرار دے رہا ہے، ان دونوں آیتوں میں صراحت کے ساتھ اللہ کی حلال کردہ پاکیزہ چیزوں کو حرام قرار دینے سے منع کیا گیا ہے۔ خود ہمارے رسول کو اللہ نے خطاب کرکے فرمایا۔ "یا ایھا النبی لما تحرم ما احل اللہ لک" (سورۂ تحریم)

اے نبی! آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام قرار دے رہے ہیں"

اور یہ معلوم ہے کہ طلاق کے ذریعے آدمی اپنی اس بیوی کو اپنے اوپر حرام قرار دے لیتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے نکاح کے ذریعہ اس پر پاکیزہ و حلال و مباح کیا تھا اس لئے طلاق کا فی نفسہٖ شریعت کی نظر میں مبغوض و ناپسندیدہ ہونا بالکل بدیہی بات ہے۔ احکام القرآن للجصاص وغیرہ میں ان آیات کا ایک معنی و مفہوم یہی بتلایا گیا ہے۔

مذکورہ بالا مفہوم کو نصوص کتاب و سنت میں متفرق و مختلف مقامات پر بیان کیا گیا ہے، ہم اختصار کے پیش نظر تفصیل سے اعراض کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اللہ کی عطا کردہ حلال و پاکیزہ و مباح نیز باعثِ رحمت و مؤدت و نعمت اور وجہ تسکین چیز کو اختلاف و نزاع جیسی مبغوض شی کی بنیاد پر ختم کر دینا شریعت کی نظر میں ناپسندیدہ ہے۔ نکاح تو ایک معاہدہ ہوتا ہے اس بات کا کہ میاں بیوی باہم مل جل کر محبت و خوشگوار تعلقات کے ساتھ رہیں اور اسلام نے عام معاہدوں کی پابندی کا تاکیدی حکم دے رکھا ہے اور اس کی خلاف ورزی کو بھاری جرم قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا :۔

"الذین ینقضون عھد اللہ من بعد میثاقہ ویقطعون ما امر اللہ بہ أن یوصل ویفسدون فی الارض اولئک ھم الخاسرون (سورۃ البقرۃ)

اس معاہدہ کو نزاع باہم جیسی ناپسندیدہ چیز کی وجہ سے اگر ختم کردینا ضروری ہو جائے تو ظاہر ہے کہ شریعت کی نظر میں یہ چیز پسندیدہ نہیں ہوسکتی اگرچہ اضطراری ولازمی ضرورت کے تحت اس کی اجازت ناگزیر ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید نے سحر و جادو کی مذمت کرتے ہوئے اس کا ایک مذموم وقبیح خاصہ یہ بتلایا ہے کہ اس کے ذریعہ میاں بیوی کے درمیان تفریق کرائی جاتی ہے۔ "یفرقون بین المرء وزوجہ" (سورۃ البقرۃ)

اس آیت کا مفاد یہ ہے کہ میاں بیوی کے درمیان تفریق ناپسندیدہ بات ہے قرآن عزیز نے معاہدہ کی پابندی کا حکم دیتے ہوئے کہا ہے کہ:۔

ولا تکونوا کالتی نقضت غزلھا من بعد قوۃ انکاثا" (پ۱۴ سورۃ النحل: ۹۱، ۹۲)

یعنی اے مسلمانو! تم اس عورت کی طرح مت ہوجاؤ جو اپنے کاتے ہوئے سوت اور دھاگے کو ادھیڑ کر توڑ دیتی ہے"

حدیث صحیح میں ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابلیس میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادینے والے اپنے چیلوں سے جس قدر خوش ہوتا ہے کسی اور جرم میں بندگان خدا کو مبتلا کردینے والوں سے اتنا خوش نہیں ہوتا ہے۔ (صحیح مسلم کتاب التوبہ وغیرہ)

ایک مشہور حدیث ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کی مباح کردہ چیزوں میں سب سے زیادہ مبغوض وناپسندیدہ چیز طلاق ہے (سنن ابوداؤد وغیرہ)

ہمارے خیال سے جن غیر اسلامی مذاہب میں طلاق کو غیر مشروع کہا گیا ہے انھوں نے نکاح کے اسی نازک پہلو کو سامنے رکھا ہے لیکن معاشرہ کی لازمی ضرورت والی چیز خواہ کتنی ہی ناپسندیدہ ہو اس کی اجازت دئے بغیر چارۂ کار نہیں۔ اسی بنا پر اسلام نے طلاق کو مشروع قرار دے دیا ہے۔ جو مذاہب ایک زمانہ تک طلاق کو جائز نہیں مانتے تھے ان کے پیرؤں نے اب سرکاری قانون کے ذریعہ طلاق کو جائز قرار دے لیا ہے مثلاً عیسائی اور ہندو مذہب والے۔

ظاہر ہے کہ لازمی ضرورت کے تحت مشروع قرار پائی ہوئی چیز کا استعمال شریعت کی نظر میں اسی حد تک درست ہوسکتا ہے جس سے یہ ضرورتیں پوری ہوجائیں۔ ضرورت سے زیادہ مبغوض چیزوں کا استعمال ظاہر ہے کہ نظر شریعت میں گوارا نہیں ہوسکتا، چنانچہ

ہم دیکھتے ہیں کہ میاں بیوی کے درمیان گذر بسر کی گنجائش نظر نہ آنے کی صورت میں شریعت اسلامیہ نے ایک خاص وقت مقرر کر کے حکم دیا ہے کہ شوہر اس خاص وقت میں صرف ایک طلاق دینے پر اکتفا کرے اور اس وقت خاص میں بیک وقت ایک طلاق سے تجاوز کر کے دوسری تیسری طلاقیں ہرگز نہ دے یعنی کہ شریعت نے ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقیں دینے سے بڑی شدت کے ساتھ منع کیا ہے۔ طلاق دینے والے شوہر پر اس حکم کی پابندی کو شریعت اسلامیہ نے اس قدر ضروری قرار دیا ہے کہ اس کی خلاف ورزی کو کتاب اللہ اور آیات اللہ کے ساتھ کھیل تماشہ سے تعبیر کیا ہے حتیٰ کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو ایک مرتبہ یہ خبر ملی کہ کسی شخص نے اس حکم شریعت کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک وقت میں ایک سے زیادہ تین طلاقیں اپنی بیوی کو دے دی ہیں تو آپؐ کو اس قدر غصہ آیا کہ حاضرینِ مجلس میں سے بعض لوگ اسے موجب قتل جرم سمجھنے لگے۔ اس واقعہ کی تفصیل و تحقیق صفحات آئندہ میں آرہی ہے۔ اسی طرح طلاق کے لئے شریعت کے مقرر کردہ وقت خاص کا لحاظ کئے بغیر ایک صحابی نے حالتِ حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس پر بھی آپؐ بہت زیادہ خفا ہوئے (کما یاتی)

مندرجہ بالا واقعہ میں یہ مذکور نہیں کہ بیک وقت ایک سے زیادہ تین طلاقیں دینے والے شخص نے اپنی جس بیوی کو یہ طلاقیں دی تھیں وہ مدخولہ تھی یا غیر مدخولہ؟ عرف شرع میں مدخولہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے ساتھ اس کا شوہر نکاح کے بعد وطی کر چکا ہو اور جس عورت کے ساتھ معاملۂ وطی نہ ہو سکا اسے غیر مدخولہ کہا جاتا ہے۔ لہذا مندرجہ بالا واقعہ کا مفاد یہ ہے کہ بیوی خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ اس کے شوہر کو بیک وقت تین طلاقیں دینے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے کیونکہ نصِ مطلق کو بلا دلیل مقید نہیں کہا جا سکتا۔

شریعت نے ایک وقت میں صرف ایک طلاق دینے کی اجازت دی ہے

قرآن مجید میں ارشاد الٰہی ہے کہ :-

"یٰأیہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدۃ واتقوا اللہ ربکم لاتخرجوھن من بیوتھن ولایخرجن الا أن یاتین بفاحشۃ مبینۃ ۔ وتلک حدود اللہ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ ۔ لاتدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک أمرا ۔ فاذا بلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم الایۃ ۔

(پ۲۸ ، سورۃ الطلاق آیت ۱ تا ۶)

یعنی اے نبی تم جب عورتوں کو طلاق دو تو انھیں ان کی عدت میں طلاق دو اور عدت کی نگہ داشت رکھو اور اپنے رب اللہ سے ڈرتے رہو تم انھیں ان کے گھروں سے مت نکالو اور وہ از خود بھی گھروں سے نہ نکلیں لیکن اگر وہ فاحشہ مبینہ (کھلی ہوئی غلط کاری) کی مرتکب ہو جائیں تو اس کی بات دیگر ہے ۔ یہ اللہ کے مقرر کردہ حدود ہیں جس شخص نے اللہ کے ان مقرر کردہ حدود سے تجاوز کیا تو اس نے اپنے اوپر ظلم کیا تم نہیں جانتے ہو کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کر دے چنانچہ جب یہ طلاق شدہ عورتیں اپنی " اجل " کو پہنچ جائیں تو تم انھیں بطریق معروف چاہے روک لو یا چھوڑ دو اور اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو اور اللہ کے لئے گواہی قائم کرو ۔ یہ نصیحت اللہ تعالیٰ انھیں کر رہا ہے جو اللہ اور آخرت والے دن پر ایمان رکھتے ہوں اور جو اللہ سے ڈرے گا اللہ اس کے لئے گنجائش رہائی پیدا کر دے گا اور اس طرح سے اسے روزی دے گا جس کا اسے گمان بھی نہیں اور جو اللہ پر بھروسہ رکھے گا اللہ اس کو کافی ہو گا ۔ بیشک اللہ اپنا حکم پہنچانے والا ہے اس نے ہر چیز کی حد و مقدار متعین کر دی ہے ۔ اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں نیز جنھیں حیض آیا ہی نہیں ان کی عدت تین مہینے ہے اور حمل والی عورتوں کی " اجل " وضع حمل ہے جو اللہ سے ڈرے گا

اس کے معاملہ کو اللہ آسان بنا دے گا یہ اللہ کا حکم ہے جسے اس نے تمہاری طرف نازل کیا ہے الخ

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مذکورہ بالا آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایک بات پوری وضاحت کے ساتھ یہ فرمائی ہے کہ " قد جعل اللہ لکل شئ قدرا " یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کی ایک حد مقرر کر دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس فرمان کلی میں طلاق بھی داخل ہے بلکہ طلاق کے ذکر خاص میں اس ارشاد الٰہی کا واضح مفاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق کے لئے خصوصی طور پر ایک حد مقرر کر رکھی ہے نیز اسی سلسلۂ کلام میں اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر یہ بھی فرما رکھا ہے کہ " ذالکم یوعظ بہ الخ " یعنی طلاق سے متعلق جاری کردہ اس فرمان کے ذریعہ ہم انھیں نصیحت کر رہے ہیں جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہوں ، مطلب یہ ہے کہ طلاق سے متعلق جاری کردہ ہمارے اس فرمان کی خلاف ورزی مؤمن کے شایان شان نہیں بلکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والے اللہ کے نزدیک ظالم نیز حدود الٰہیہ سے تجاوز کے مرتکب قرار پائیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی اس بات پر مزید زور دیتے ہوئے فرمایا کہ " ذالک امر اللہ انزلہٗ الیکم " یہ اللہ کا حکم ہے جس کو اس نے تمہاری طرف اتارا ہے۔ ظاہر ہے کہ بندوں کی طرف اللہ تعالیٰ نے جو حکم اس لئے نازل کیا ہے کہ اس کی پابندی کی جائے اس کی خلاف ورزی کرنے والے یقیناً بہت بڑے مجرم قرار پائیں گے چنانچہ اپنے اسی سلسلۂ کلام میں اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی خلاف ورزی کو حدود الٰہیہ سے تجاوز ، منافیٔ تقویٰ ، منافیٔ ایمان ، ظلم وغیرہ کہہ کر بتلایا ہے کہ ایسا عمل سہولیتِ الٰہیہ سے محرومی کا باعث ہے۔

ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نہایت وضاحت وصراحت کے ساتھ طلاق دینے والوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی بیویوں کو عدت میں طلاق دو نیز عدت کی پوری نگہداشت رکھو۔ اور جس ذاتِ گرامی پر اللہ تعالیٰ کا فرمان مذکور نازل ہوا ، یعنی محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم انھوں نے واضح طور پر بتلایا ہے کہ عدت میں طلاق دینے کا مطلب یہ ہے کہ مدخولہ بیوی کو حیض اور جماع سے پہلے بحالت طہر ایک بار صرف ایک طلاق دو چنانچہ متعدد اسانید صحیحہ سے مروی ہے کہ غلطی سے اس فرمانِ الٰہی کی

خلاف ورزی کرتے ہوئے طہر کے علاوہ حیض کی حالت میں مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمر بن خطاب نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس پر مطلع ہونے کے بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بہت خفا ہوئے اور آپؐ نے ابن عمر سے نہایت صراحت کے ساتھ فرمایا کہ قرآن مجید کا حکم ہے کہ طلاق عدت میں دو اور عدت کا مطلب یہ ہے کہ حیض سے فارغ ہونے کے بعد جماع سے پہلے طہر کی حالت میں بیوی کو صرف ایک طلاق دو۔ اس حدیث پر تفصیلی گفتگو آرہی ہے۔ اس حدیث کی روشنی میں قرآن مجید کے فرمان مذکور کا یہ معنی متعین ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جو یہ قانون کلی بنا رکھا ہے کہ "ہر چیز کے لئے ایک مقررہ حد متعین کردی گئی ہے" اس کے مطابق اس نے طلاق کے لئے یہ حد متعین کردی ہے کہ ایک وقت میں صرف ایک طلاق دی جائے۔ اور جب فرمانِ قرآنی یہ ہے کہ ایک وقت میں صرف ایک طلاق دی جائے اور یہ قرآنی حکم بھی ہے کہ اللہ کی مقررہ حدود سے تجاوز نہ کیا جائے تو صاف ظاہر ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاق دینے کی اجازت شریعت نے نہیں دی ہے یعنی کہ شرعاً کسی کو ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاق دینے کا اختیار نہیں اور یہ معلوم ہے کہ شرعاً جس کام کا آدمی کو اختیار نہیں، اسے اگر کسی نے کر ڈالا تو اس کا اعتبار نہیں بلکہ وہ کام کالعدم ہوگا۔ چنانچہ ایک حدیث میں مروی ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی دوسری تیسری طلاق کو کالعدم قرار دیتے ہوئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر فرمایا کہ یہ صرف ایک طلاق واقع ہوئی کیونکہ قرآنی ارشاد یہ ہے کہ "طلقوھن لعدتھن" اس حدیث پر تفصیلی بحث آگے آرہی ہے۔ اس حدیث کا واضح مفاد یہ ہے کہ آیت مذکورہ کا معنی فرمان نبوی کے مطابق یہ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک طلاق رجعی شمار ہونگی کیونکہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں حکم قرآنی کے خلاف ہونے کے سبب باطل ہیں ـــ خلاف حکم شرع کیے گئے کام کے کالعدم ہونے پر بہت واضح دلائل موجود ہیں اور بہت سارے امور میں تقلیدی مذاہب بھی اسی پر عامل ہیں مثلاً قرآن مجید نے کہا کہ "اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الخ نماز پڑھنے سے پہلے وضو کر لو اس قرآنی فرمان کے مطابق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لاصلوٰۃ الا

بطھور" یعنی بغیر وضو کے کوئی نماز نہیں ہوگی (عام کتب حدیث) اس شرعی حکم کے مطابق تمام تقلیدی مذاہب کا کہنا ہے کہ بلا وضو نماز نہیں ہوسکتی۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ میراث میں جن ورثہ کے لئے جو حصے قرآن وسنت نے مقرر کر رکھے ہیں ان کے خلاف عمل کر کے کسی وارث کو مقررہ حصہ سے کم اور کسی کو زیادہ دیئے ہوئے مال کا لینا دینا سب باطل ہوگا اور اس تقسیم کو مطابق حکم شریعت بنایا جائے گا۔ اسی طرح شریعت کا حکم ہے کہ کسی وارث کے حق میں مالی وصیت نہیں کی جاسکتی لیکن اس حکم شرعی کے خلاف اگر کسی وارث کے لئے وصیت کردی گئی تو وہ وصیت باطل ہوگی۔ نیز اس کی ایک اور متفق علیہ مثال یہ ہے کہ شریعت میں تہائی مال سے زیادہ کسی کو وصیت کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے لیکن اپنے دائرۂ اختیار سے نکل کر اگر کوئی تہائی سے زیادہ مال میں وصیت کر ڈالے تو تہائی سے زیادہ والی وصیت کالعدم ہوگی۔ شریعت کی بات تو بہت زیادہ بلند وبالا ہے یہاں معاملہ یہ ہے کہ تمام تقلیدی مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی آدمی نے کسی دوسرے شخص کو حکم دیا کہ تم میری بیوی کو فلاں وقت میں ایک طلاق دے دو مگر اس شخص نے حکم دینے والے آدمی کے حکم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اس کی بیوی کو ایک طلاق کے بجائے اس وقت خاص میں ایک سے زیادہ دو یا تین طلاقیں دے دیں تو اس کی دی ہوئی یہ طلاقیں باطل وکالعدم ہوں گی کیونکہ اس نے حکم دینے والے کے حکم کے مطابق طلاق نہیں دی، یہاں سوال یہ ہے کہ اگر آدمی کے دیئے ہوئے حکم کے خلاف مامور آدمی نے ایک سے زیادہ طلاقیں دیں تو وہ طلاقیں باطل ہوں پھر اللہ تعالیٰ کے حکم کے خلاف دی ہوئی طلاقیں کیوں باطل ومردود نہ ہوں؟ کیا اللہ تعالیٰ کے حکم کے بالمقابل آدمی کے حکم کی زیادہ اہمیت ہے یا پھر دونوں میں تفریق کی وجہ کیا ہے؟

اسی طرح اس بات پر تمام تقلیدی مذاہب متفق ہیں کہ شریعت نے عدتِ طلاق اور عدت بیوگی میں نکاح کا اختیار نہیں دیا ہے لیکن اپنے دائرۂ اختیار سے باہر ہو کر اگر کوئی شخص عدت طلاق اور عدت بیوگی میں نکاح کرے تو وہ نکاح کالعدم اور باطل ہوگا۔ اسی طرح کسی آدمی کو شرعاً یہ اختیار نہیں کہ اپنی بیوی کو تین سے زیادہ طلاقیں دے لیکن اگر کوئی شخص اپنے دائرۂ اختیار سے نکل کر اپنی بیوی کو تین سے زیادہ طلاقیں دے گا تو تین سے زیادہ ساری طلاقیں کالعدم اور مردود ہوں گی۔ اس طرح کی مثالیں بہت ہیں مگر

اس جگہ ہم انھیں بعض متفق علیہ مثالوں پر اکتفاء کرتے ہیں البتہ بعض دوسری مثالوں کا ذکر آگے آئے گا۔

احناف، مالکیہ اور حنابلہ نیز بہت سارے لوگ متفق ہیں کہ طلاق دینے کے لائق وقت میں بیک وقت صرف ایک طلاق دینے کی اجازت شریعت میں ہے اس شرعی اجازت کی خلاف ورزی بدعت و حرام ہے۔ اور مشہور حدیث نبوی ہے کہ "من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو رد" (صحیح مسلم ص۷۷ ج۲ و عام کتب حدیث) یعنی جو کام ہمارے حکم و اجازت کے بغیر کیا گیا وہ مردود ہے۔ چنانچہ شریعت کے اسی اصول کے مطابق خلافِ حکم شریعت نماز پڑھنے والے ایک آدمی کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ارجع فصل فانک لم تصل" (صحیحین اور عام کتب حدیث) یعنی تم پھر سے نماز پڑھو کیونکہ خلاف شرع تمھاری پڑھی ہوئی نماز نماز ہی نہیں ہوئی۔ اسی قاعدہ کے مطابق خلاف حکم شرع دی ہوئی طلاق طلاق ہی نہیں ہوگی، چنانچہ اسی قاعدہ کے مطابق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نعمان بن بشیر کے والد کے دئے ہوئے ایسے ہبہ و عطیہ کو مردود قرار دے دیا تھا جس کو موصوف نے خلاف شرع اپنے دوسرے لڑکوں کو چھوڑ کر صرف نعمان کو دیا تھا (صحیح بخاری و مسلم و عام کتب حدیث) حضرت حذیفہ بن یمان صحابی نے اسی اصول کے مطابق خلاف طریق نبوی نماز پڑھنے والے سے کہا کہ "ماصلیت" "تم نے نماز نہیں پڑھی (صحیح بخاری باب اذالم یتم الرکوع وغیرہ)

مذکورہ بالا شرعی مثالوں اور قوانین کی موجودگی میں تمام لوگوں کا متفقہ موقف یہی ہونا چاہیئے تھا کہ بیک وقت ایک سے زیادہ دی ہوئی ہر آدمی کی طلاق کالعدم قرار دی جائے مگر افسوس کہ امت کے بہت سے افراد نے اپنے اختیار کردہ متفق علیہ اصول و موقف سے انحراف کرتے ہوئے ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقوں کو کالعدم ماننے کے بجائے نافذ قرار دیا ہے۔ اپنے ہی اصول و ضابطہ سے انحراف کرنے والے حضرات میں سے بعض کا حال یہ ہے کہ یہ لوگ اس اصول و ضابطہ کی پابندی کرنے والوں ہی کو مجرم قرار دیتے اور ان پر رد و قدح کرتے اور انھیں خطاکار بتلاتے ہیں۔ ان لوگوں کے بیان میں اتنی جارحیت، اشتعال انگیزی اور دل آزاری پائی جاتی ہے جس کا برداشت کرنا بہت مشکل ہے، جارحیت و اشتعال انگیزی و دل آزاری کی اس مہم میں مشتعل

اور غضب ناک ہو کر یہ لوگ ایسی حیرت انگیز باتیں کرنے لگتے ہیں کہ معمولی عقل و ادراک رکھنے والا محسوس کرنے لگتا ہے کہ یہ لوگ حواس کھو کر بدحواسی کی منزل میں داخل ہو چکے ہیں مثلاً مدیر تجلی اور ان کے ہم نواؤں نے ایک طویل بات ایسی کہی جس کا حاصل یہ ہے کہ طلاق بندوق کی گولی کی طرح ہے جس طرح بیک وقت بندوق کی جتنی بھی گولیاں چلائی جائیں گی، اتنی گولیاں اس شخص کے جسم میں داخل ہو کر اثر انداز ہو جائیں گی جس پر یہ گولیاں چلائی گئی ہیں اسی طرح طلاق کی جتنی گولیاں شوہر اپنی بیوی پر چلائے گا سب اثر انداز ہوں گی (کما یأتی) حالانکہ یہ معلوم ہے کہ بندوق کی گولی اگر بیوی اپنے شوہر پر چلا دے تو اس کے شوہر پر اس گولی کا اثر ہو گا لیکن انھیں لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ بیوی اگر شوہر کو طلاق دے تو اس طلاق کا کوئی اثر نہیں ہو گا ——— دریں صورت ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ ان لوگوں کی یہ بات معمولی عقل و ادراک کی نظر میں بھی ہذیان سرائی کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح ان لوگوں نے یہ کہہ رکھا ہے کہ جس طرح بیک وقت ایک سے زیادہ طلاقیں دینے کی ممانعت ہے اسی طرح قتل ناحق و زنا کاری کی بھی ممانعت ہے لیکن اگر کوئی شخص اس ممانعت کے باوجود کسی کو ناحق قتل کر ڈالے یا زنا کر بیٹھے تو فعل قتل و زنا واقع ہو جاتا ہے اسی طرح یہ طلاقیں بھی واقع ہو جائیں گی حالانکہ یہ بھی بدحواسی و ہذیان سرائی والی بات ہوئی کیونکہ قتل و زنا کا تعلق قدرت کے تکوینی امور سے ہے چاہے کوئی پاگل آدمی بھی قتل و زنا کر ڈالے تو قتل و زنا والا فعل واقع ہو جائے گا مگر یہی لوگ کہتے ہیں کہ پاگل کے لئے قتل و زنا کا شرعاً اعتبار نہیں ہو گا حالانکہ یہ لوگ بھی مانتے ہیں کہ پاگل کے قتل و زنا کا فعل واقع ہو جاتا ہے لیکن اگر پاگل آدمی طلاق دے تو وہ واقع نہیں ہو گی۔ دریں صورت صاف ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی یہ بات ہذیان خالص سے زیادہ وزن نہیں رکھتی نیز ایک آدمی جتنے بھی آدمیوں کا قتل ناحق کرے گا ان کا قتل واقع ہو جائے گا مگر یہی لوگ کہتے ہیں کہ یہی آدمی اگر دس بیس عورتوں کو طلاق دے تو اس کی دی ہوئی طلاقیں سبھی عورتوں پر واقع نہیں ہوں گی بلکہ صرف اس کی بیویوں پر اس کی دی ہوئی طلاقیں واقع ہوں گی۔ وہ بھی اس کی بیویوں پر صرف تین تین طلاقیں واقع ہوں گی تین سے زیادہ طلاقیں اگر دے تو وہ واقع نہ ہوں گی دریں صورت معاملۂ طلاق کو قتل اور زنا کے مماثل قرار دینا

اور یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ جس طرح ممنوع ہونے کے باوجود قتل ناحق و زنا کا فعل واقع ہو جاتا ہے اسی طرح ایک وقت کی تینوں طلاقیں ممنوع ہونے کے باوجود واقع ہو جائیں گی؟ اس طرح کی لایعنی تمثیلات کے ذریعہ بندگانِ خدا کو راہِ صواب سے ہٹا کر غلط راستہ پر لگا دینا آخر کون سی حرکت ہے؟

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ قرآن مجید نے یہ حکم دے رکھا ہے کہ عورتوں کو عدت میں طلاق دو جس کا مطلب بذریعہ فرمانِ نبوی یہ بتلایا گیا ہے کہ حیض سے فارغ ہونے کے بعد جماع سے پہلے طہر کی حالت میں صرف ایک طلاق دو مگر قرآن مجید میں ایک دوسری جگہ یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ:۔

"یاایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل أن تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا الخ" (پ ۲۲، سورۃ الاحزاب: ۴۹)

یعنی اے ایمان والو! تم اگر مومنہ عورتوں سے نکاح کرنے کے بعد اور وطی کرنے سے پہلے طلاق دو تو تمہارے لئے ان پر عدت کی پابندی نہیں ہے۔

مذکورہ بالا فرمان الٰہی سے صاف ظاہر ہے کہ غیر مدخولہ بیوی کو طلاق دینے کے لئے عدت یعنی طہر کی پابندی ضروری نہیں ہے لہٰذا غیر مدخولہ کو آدمی جب چاہے کسی وقت کی پابندی کے بغیر طلاق دے سکتا ہے چاہے طہر کا وقت ہو یا حیض کا البتہ غیر مدخولہ بیوی کو بھی بیک وقت صرف ایک ہی طلاق دے سکتا ہے کیونکہ بیک وقت تین طلاقیں دینے والے جس آدمی پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خفگی کی کیفیت کو دیکھ کر بعض صحابہ نے اسے قابلِ قتل جرم سمجھ لیا تھا اس کی بابت یہ تفصیل مذکور نہیں کہ اس نے جس بیوی کو بیک وقت تینوں طلاقیں دی تھیں وہ مدخولہ تھی یا غیر مدخولہ۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس حدیث سے مستفاد ہونے والا حکم مدخولہ و غیر مدخولہ دونوں قسموں کی عورتوں پر جاری کیا جائے نیز اس حکم عام میں مدخولہ و غیر مدخولہ کے شامل کئے جانے کے دوسرے دلائل بھی ہیں جن کا ذکر آئے گا۔ یہ عجیب بات ہے کہ نصوص کتاب وسنت کے واضح احکام سے اختلاف کرنے والے کچھ لوگ ہمیشہ پیدا ہوتے رہے ہیں چنانچہ غیر مدخولہ عورتوں کی بابت مذکورہ بالا نص قرآنی کے باوجود مسلمانوں کے ایک فرقہ جہمیہ کے بانی و امام جہم بن صفوان کا

کہتا تھا کہ غیر مدخولہ عورت پر بھی عدت کی پابندی ہے (اسماء والصفات للبیہقی) لیکن عام مسلمانوں نے فرقہ جہمیہ کے اس امام و پیشوا کی یہ بات رد کر دی کیونکہ اس کی بات قرآنی نص کے بالکل خلاف تھی پھر دوسرے فرقوں کے امام و پیشوا اگر نصوص قرآنیہ کے خلاف کوئی بات کہیں تو اسے کیوں نہ رد کر دیا جائے؟

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کا یہ حکم عام و قانون مطلق ہے کہ جس عورت کو بھی طلاق دی جائے اسے ایک وقت میں صرف ایک طلاق دی جائے اس سے تجاوز نہ کیا جائے البتہ غیر مدخولہ کو طلاق دینے میں حیض و طہر کی کوئی پابندی ضروری نہیں ہے ظاہر ہے کہ طہر کی حالت میں طلاق دینے کا یہ قانون الٰہی صرف انھیں عورتوں کے اوپر چل سکتا ہے جن کو باقاعدہ حیض آیا کرتا ہو مگر حمل والی عورتوں اور کم عمری یا بوڑھاپے کے سبب جن عورتوں کو حیض نہ آتا ہو ان پر یہ قانون نہیں چل سکتا اسلئے شریعت کا فیصلہ یہ ہے کہ حاملہ عورت کی پوری مدت حمل طہر کے حکم میں ہے لہذا استقرار حمل سے لے کر وضع حمل سے پہلے پہلے حاملہ کا شوہر جب چاہے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق دے سکتا ہے مگر اس پوری مدت حمل میں اسے صرف ایک ہی طلاق دینے کی اجازت ہے اور جس غیر حاملہ کو کبر سنی یا صغر سنی کی بناپر حیض نہ آتا ہو وہ حکماً ہر وقت طہر کی حالت میں ہے لہذا اسے جس وقت بھی چاہے اس کا شوہر طلاق دے سکتا ہے مگر بیک وقت اسے بھی ایک سے زیادہ طلاقیں نہیں دی جا سکتیں، غیر مدخولہ کو چھوڑ کر ہر قسم کی مدخولہ عورت کو اوقات مذکورہ کی رعایت کرتے ہوئے ایک وقت میں جو ایک طلاق دی جائے گی اسے اصطلاح شرعی میں رجعی طلاق کہتے ہیں۔ ایسی رجعی طلاق ہو جانے کے بعد طلاق دینے والے شوہروں اور ان کی مطلقہ بیویوں کو جن احکام کی پابندی ضروری ہے ان کی وضاحت کرتے ہوئے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے "یایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدۃ واتقوا اللہ ربکم" کے فوراً بعد فرمایا کہ:- "لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الخ" یعنی تم ان مطلقہ عورتوں کو ان کے گھروں سے مت نکالو اور وہ از خود بھی اپنے گھروں سے نہ نکلیں الخ"

یہ بہت واضح بات ہے کہ مذکورہ بالا فرمانِ الٰہی میں بیان شدہ حکم صرف ان مطلقہ

عورتوں کی بابت ہے جن کا ذکر اوپر سے چلا آرہا ہے اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ اس فرمان الٰہی سے پہلے والے قرآنی الفاظ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ جن عورتوں کو طلاق دینی ہو انھیں عدت میں طلاق دو جس کا مطلب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ بتلایا ہے کہ حالت طہر میں صرف ایک رجعی طلاق دو۔ قرآن مجید کے نظم و اسلوب اور عربی زبان کے اصول و قواعد کا بھی یہی تقاضا ہے کہ یہ مانا جائے کہ "لا تخرجوھن الخ" والے قرآنی فرمان میں جو حکم دیا گیا ہے وہ صرف ان مطلقہ عورتوں کی بابت ہے جن کا اوپر سے ذکر چلا آرہا ہے۔ قرآن مجید کے اس نص ظاہر اور عربی زبان کے اصول و ضوابط سے اختلاف کی کوئی گنجائش بھی نہیں ہے کیونکہ جس ذات گرامی پر قرآن مجید نازل ہوا ہے (یعنی محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم) اس نے مشہور صحابیہ حضرت فاطمہ بنت قیس سے مروی شدہ حدیث صحیح کے مطابق صراحت فرمادی ہے کہ صرف اسی مطلقہ کو سکنیٰ و نفقہ مل سکتا ہے جس کو محض رجعی طلاق دی گئی ہو اور جسے تینوں طلاقیں مل چکی ہیں اسے سکنیٰ و نفقہ نہیں مل سکتا (مسند احمد وغیرہ) اس فرمان نبوی سے متعین ہو گیا کہ آیت مذکورہ میں صرف ایسی مطلقہ عورتوں کا حکم بیان کیا گیا ہے جن کو محض رجعی طلاق دی گئی ہو لہذا اس حکم قرآنی سے وہ عورتیں خارج ہیں جن پر تینوں طلاقیں واقع ہو چکی ہیں۔ اس سلسلے میں ہماری ایک کتاب "نفقہ مطلقہ" کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔

اپنے مذکورہ بالا سلسلۂ بیان کو جاری رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:۔

"فاذا بلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف الخ"

یعنی تمہاری مطلقہ عورتیں جب اپنی "اجل" کو پہنچنے لگیں تو تم انھیں بطریق معروف روک لو یا انھیں چھوڑ دو۔ الخ

مذکورہ بالا آیت کا مطلب بہت واضح ہے وہ یہ کہ اس کے پہلے جن مطلقہ عورتوں کا تذکرہ چل رہا تھا ان کے شوہروں کو حکم دیا جا رہا ہے کہ جب یہ عورتیں اپنی "اجل" کو یعنی مقررہ عدت کو پہنچنے لگیں تو تم انھیں معروف طریق پر روک لو یا انھیں چھوڑ دو اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس آیت سے پہلے صرف ایسی مطلقہ عورتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جن کو رجعی طلاق دی گئی ہے۔

الحاصل جن مطلقہ عورتوں کو رجعی طلاق دی گئی ہو ان کے شوہروں کو ایک مقررشدہ

مدت میں یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنی ان مطلقہ بیویوں کو چاہیں تو روک لیں یعنی ان سے رجوع کر لیں اور رجوع نہ کرنا چاہیں تو رجوع کئے بغیر انھیں چھوڑ دیں اسی بات کو اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ میں اس طرح کہا ہے کہ :۔

"واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فأمسکوھن بمعروف اوسرحوھن بمعروف الخ" (سورۂ بقرہ : ۲۳۱) یعنی جب تم عورتوں کو طلاق دو تو یہ مطلقہ عورتیں جب اپنی مقررہ عدت کو پہنچنے لگیں تو تم انھیں روک لو یا انھیں چھوڑ دو الخ"

مذکورہ بالا دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ جن عورتوں کو رجعی طلاق دی گئی ہو ان کے لئے ایک مقررہ مدت اللہ تعالیٰ نے بنا دی ہے جس کے اندر اندر ان کے شوہروں کو رجوع کر لینے کا حق حاصل ہے۔ مگر ان دونوں آیتوں میں اس مقررہ مدت کی وضاحت نہیں کی گئی ہے۔ اس مدت کی وضاحت دوسری آیت میں اسطرح کی گئی ہے کہ :۔

" والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء ولا یحل لھن أن یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن ان کن یؤمن باللہ والیوم الآخر وبعولتھن احق بردھن فی ذالك الخ (سورۃ بقرۃ) یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک انتظار میں رکھیں اگر یہ مطلقہ عورتیں اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہیں تو ان کے لئے حلال نہیں کہ اس چیز کو چھپا دیں جو اللہ نے ان کی بچہ دانیوں میں پیدا کی ہیں اور تین حیض کی اس مدت میں ان مطلقہ عورتوں کے شوہروں کو رجوع کا حق حاصل ہے الخ"

مذکورہ بالا آیت میں وضاحت ہے کہ جن عورتوں کو رجعی طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک انتظار میں رکھیں اور انتظار کی اس مدت کو اصطلاح شرع میں "عدت" کہا جاتا ہے چنانچہ اس مدت انتظار میں یعنی عدت طلاق میں طلاق دینے والے شوہروں کو اپنی مطلقہ عورتوں سے رجوع کا حق دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ طلاق رجعی دینے کے بعد تین حیض کی مدت کے اندر اندر شوہر کو رجوع کر لینے کا حق دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم صرف انھیں مطلقہ عورتوں پر چل سکتا ہے جنھیں باقاعدہ حیض آتا ہو ورنہ جنھیں کبرسنی یا صغرسنی کے باعث حیض نہ آتا ہو یا جن کو حمل ہو ان پر یہ حکم نہیں چل سکتا لہذا سورۃ الطلاق میں اللہ تعالیٰ نے وضاحت کر دی ہے کہ :۔

واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثۃ أشھر واللائی لم یحضن واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن الخ
یعنی تمھاری جو عورتیں حیض سے مایوس ہو چکی ہیں یا جنھیں حیض آیا ہی نہیں ان کی عدت طلاق تین مہینے ہے اور حاملہ عورتوں کی عدتِ طلاق وضع حمل ہے ،،

مذکورہ بالا آیتوں سے معلوم ہوا کہ رجعی طلاق سے رجوع کا حق تین حیض کی مدت تک ہے یا حیض نہ آنے کی صورت میں تین مہینوں کی مدت ہے اور حمل کی صورت میں وضع حمل ہے۔

رجعی طلاق دینے والے لوگ اگر اس مدتِ رجوع میں رجوع کر لیں تو بہتر ورنہ انکی مطلقہ بیویوں پر "طلاق بائن" پڑ جائے گی، جس کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں البتہ باہم راضی ہونے کی صورت میں بطریقِ معروف دونوں میاں بیوی تجدید نکاح کر سکتے ہیں۔ انھیں تجدید نکاح کے لئے حلالہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اس تفصیل سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ طلاق رجعی دینے والے شوہر کو شریعت نے یہ حکم دیا ہے کہ عدتِ طلاق کے اندر اپنی دی ہوئی اس طلاق سے رجوع کر لو ورنہ ختمِ عدت کے بعد رشتۂ نکاح منقطع ہو کر بیوی جدا ہو جائے گی۔ قرآن مجید کی کسی آیت یا حدیث صحیح میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ طلاق رجعی دینے کے بعد عدتِ طلاق میں اگر رجوع نہ کرنا چاہو تو ختم عدت سے پہلے پہلے تم یکے بعد دیگرے دو مختلف طہروں میں دوسری اور تیسری طلاقیں بھی دے ڈالو۔ قرآن مجید تو دور کی بات ہے پورے ذخیرۂ حدیث میں کوئی بھی معتبر حدیث ایسی نہیں پائی جاتی جس کا مفاد یہ ہو کہ طلاق رجعی دینے کے بعد عدت طلاق میں رجوع نہ کرنے والے شوہر کو ختم عدت سے پہلے یکے بعد دیگرے مختلف دو طہروں میں دوسری تیسری طلاقیں دینے کی اجازت بھی شریعت نے دی ہے بلکہ کتاب وسنت کے مخاطبین اولین یعنی صحابۂ کرام میں سے کسی بھی صحابی سے معتبر و قابل وثوق سند سے یہ نہیں مروی ہے کہ رجعی طلاق کے بعد اندرونِ عدت رجوع کئے بغیر ختم عدت سے پہلے دوسرے، تیسرے طہروں میں متفرق طور پر دوسری اور تیسری طلاقوں کا دے دینا بھی جائز، صحیح اور درست فعل ہے۔

ایک مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن مسعود کی طرف ایک روایت اس طرح منسوب ہو گئی ہے کہ :-

عن الاعمش عن ابی اسحاق عن ابی الاحوص عن ابن مسعود قال اذا اراد الرجل ان یطلق ثلاثا للسنۃ طلقھا عند کل طھر واحدۃ الخ یعنی ابن مسعود نے کہا جو آدمی مطابق سنت طلاق دینی چاہے وہ متفرق طہروں میں یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دے دے (مصنف ابن ابی شیبہ ص۷۵ ج۵ و متعدد کتب حدیث)

اس روایت کا مفاد ہے کہ ابن مسعود تین متفرق طہروں میں یکے بعد دیگرے رجوع کے بغیر تینوں طلاقیں دینے کو بھی سنت کہتے تھے مگر اولاً روایت مذکورہ کو ابن مسعود سے بیک واسطہ ابو اسحاق سبیعی عمرو بن عبداللہ ھمدانی کوفی مولود ۲۹-۳۰ھ و متوفی ۱۲۶-۱۲۷ھ نے نقل کیا ہے جو ثقہ ہونے کے باوجود بتصریح امام شعبہ و ابن حبان وغیرہ مدلس تھے (سیر اعلام النبلاء للذھبی و تہذیب التہذیب وغیرہ ترجمہ ابو اسحاق سبیعی) اور یہ معلوم ہے کہ مدلس کی معنعن روایت ساقط الاعتبار ہے اور ابو اسحاق نے یہ روایت ابو الاحوص سے عنعنہ کے ساتھ نقل کی ہے نیز ابو اسحاق سے اسے نقل کرنے والے اعمش بھی مدلس ہیں اور انھوں نے بھی عنعنہ کے ساتھ ہی اسے روایت کیا ہے۔ لہذا باعتبار سند روایت مذکورہ غیر معتبر ہے یعنی کہ اس روایت کا انتساب ابن مسعود کی طرف صحیح نہیں۔ اس کے برعکس حضرت ابن مسعود سے متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہے کہ کتاب و سنت کے مطابق طلاق دینے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک طہر میں صرف ایک طلاق دینے پر اکتفاء کیا جائے اس کے بعد اندرون عدت رجوع کرنا ہو تو رجوع کرے ورنہ یوں ہی عدت کو ختم ہو جانے دے تاکہ ختم عدت کے ساتھ بیوی جدا ہو جائے (سنن بیہقی و تفسیر ابن جریر طبری)

حاصل یہ کہ نصوص کتاب و سنت اور آثار صحابہ میں سے کسی میں بھی یہ نہیں کہا گیا ہے کہ رجعی طلاق کے بعد اندرون عدت رجوع کئے بغیر ختم عدت سے پہلے دوسرے اور تیسرے طہروں میں یکے بعد دیگرے متفرق طور پر دوسری تیسری طلاقوں کا دے دینا بھی صحیح اور درست فعل ہے البتہ بعض معتبر روایات سے مستفاد ہوتا ہے کہ بعض صحابہ اس طریق پر دی ہوئی تین طلاقوں کو بھی واقع مانتے تھے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان بعض صحابہ کے نزدیک

اس طریق پر یکے بعد دیگرے تینوں طلاقوں کا دے ڈالنا صحیح اور درست فعل بھی ہے کیونکہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو متعدد صحابہ اگرچہ واقع مانتے ہیں مگر یہ سارے کے سارے صحابہ بیک وقت تینوں طلاقیں دے ڈالنے والے فعل کو حرام و معصیت اور خلافِ نصوص کتاب و سنت قرار دینے پر متفق ہیں۔ دریں صورت رجعی طلاق کے بعد رجوع نہ کرنے کی صورت میں ختم عدت سے پہلے دو مختلف طہروں میں یکے بعد دیگرے دوسری تیسری طلاقیں دینے کے فعل کو جائز و درست قرار دینا نصوص کتاب و سنت پر بلا دلیل ایسا اضافہ ہے جو قابلِ قبول نہیں۔

امام ابو حنیفہ نے حماد سے روایت کیا کہ :۔

"قال ابراهيم النخعي اذا اراد الرجل ان يطلق امراته فليطلقها حين تطهر من حيضها تطليقة فى غير جماع ثم يتركها حتى تنقضى عدتها فاذا فعل ذالك فقد طلقها كما امره الله وكان خاطبا من الخطاب فاذا هو اراد ان يطلقها ثلاث تطليقات فليطلقها عند كل حيضة تطهر منها تطليقة فى غير جماع فان كانت يئست من المحيض فليطلقها عند كل هلال تطليقة"

یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ آدمی جب اپنی بیوی کو طلاق دینی چاہے تو اسے حیض سے پاک ہونے پر جماع سے پہلے ایک طلاق دے کر ختم عدت تک توقف کرے اگر آدمی نے اس طرح کی طلاق دی تو حکم خداوندی کے مطابق طلاق دی چنانچہ اس صورت میں ختم عدت کے بعد طلاق دینے والا اپنی اس مطلقہ بیوی سے بلا حلالہ نکاح ثانی کر سکتا ہے لیکن اگر آدمی اپنی بیوی کو تینوں ہی طلاقیں دے ڈالنے کا ارادہ رکھتا ہے تو حیض سے پاک ہونے کے زمانہ میں جماع کے بغیر ایک۔ ایک طہر میں یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دے ڈالے لیکن اگر عورت کو حیض آنا کبرسنی کے باعث بند ہو گیا ہے تو ایک ایک مہینے میں چاند نظر آنے کے وقت یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دے دے۔

(مصنف عبد الرزاق ص۳۰۱ ج۶، کتاب الآثار، محمد بن حسن وغیرہ واخرجہ ابن ابی شیبہ بسند آخر قوی)

مذکورہ بالا روایت کا مفاد یہ ہے کہ ابراہیم نخعی ایک طہر میں صرف ایک طلاق دینے پر اکتفار کرنے اور اندرونِ عدت رجوع نہ کر کے ختم عدت کے ساتھ بیوی کو بائنہ بنا دینے

کا فتویٰ دیتے ہوئے پوری صراحت سے کہتے تھے کہ یہ طریق طلاق فرمانِ الٰہی کے مطابق ہے مگر فرمانِ الٰہی کے مطابق قرار دئے ہوئے اس طریق طلاق کے خلاف موصوف ابراہیم نخعی کا یہ فتویٰ بھی ہے کہ جو آدمی صرف ایک طلاق پر اکتفا کرنے کے بجائے تینوں ہی طلاقیں دے دینا چاہتا ہو وہ ایک۔ ایک طہر میں یکے بعد دیگرے رجوع کے بغیر تینوں طلاقیں دے سکتا ہے لیکن ابراہیم نخعی نے یہ نہیں تبلایا کہ موصوف جس طریق طلاق کو فرمانِ الٰہی کے مطابق کہہ چکے ہیں اس کے خلاف تین متفرق طہروں میں بلا رجوع یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دینے کا جو فتویٰ موصوف نے دیا ہے اس فتویٰ پر کون سی دلیل شرعی قائم ہے ؟

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جب شریعت نے اپنے کسی بیان میں یہ اجازت نہیں دی کہ ایک طلاق دینے کے بعد ختم عدت سے پہلے رجوع کے بغیر مختلف طہروں میں دوسری تیسری طلاقیں دی جا سکتی ہیں بلکہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ رجعی طلاق کے بعد عدت کے اندر یا تو رجوع کر لیا جائے یا رجوع کئے بغیر عدت کو گذر جانے دیا جائے تو کسی شخص کو یہ ارادہ کر ڈالنے کا حق کہاں سے حاصل ہو گیا کہ تین مختلف طہروں میں رجوع کے بغیر یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دے ڈالے؟ کوئی شک نہیں کہ ابراہیم نخعی کے اس فتویٰ پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہے۔

ابراہیم نخعی کو تقریب التہذیب میں طبقہ خامسہ کا راوی کہا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف کا کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں بلکہ صرف بعض صحابہ کا دیدار موصوف کے لئے ثابت ہے۔ ایسے شخص کا تابعی ہونا اہل علم کے درمیان مختلف فیہ ہے کیونکہ متعدد اہل علم تابعی ہونے کے لئے صحابہ سے سماع کی شرط لگاتے ہیں۔ اس سے قطع نظر موصوف ابراہیم نخعی روایت کے اعتبار سے بہرحال تابعی نہیں بلکہ تبع تابعی ہیں کسی صحابی سے موصوف کے سماع کی جو بعض روایات منقول ہیں وہ ساقط الاعتبار ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ موصوف صرف دیدار کے اعتبار سے بعض اہل علم کے نقطۂ نظر سے تابعی قرار پائے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طبقہ کے کسی صاحب علم کا وہ فتویٰ قابل قبول نہیں جو ظاہر نصوص کتاب وسنت کے خلاف ہو۔

انھیں ابراہیم نخعی سے یہ بھی منقول ہے کہ :-

"کانوا یستحبون أن یطلقها واحدۃً ثم یترکها حتی تحیض ثلاث حیض (مصنف ابن ابی شیبہ ص۲ ج ۵ ومتعدد کتب حدیث) یعنی لوگ اس بات کو مستحب سمجھتے تھے

کہ ایک طہر میں ایک طلاق دینے پر اکتفار کیا جائے یہاں تک کہ تین حیضوں کی عدت ختم ہو جائے"

ایک ہی طلاق پر اکتفار کرنے کو مستحب قرار دینے سے بظاہر مستفاد ہوتا ہے کہ اس کے خلاف بھی عمل کیا جا سکتا ہے کیونکہ فعل مستحب کا التزام لازم نہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ اولاً چونکہ ابراہیم نخعی کا کسی صحابی سے سماع ثابت نہیں اس لئے یہ طے شدہ معاملہ ہے کہ فعل مذکور کے مستحب ہونے والی بات موصوف ابراہیم نخعی نے کسی صحابی سے نہیں سنی ہے بلکہ اس کا زیادہ سے زیادہ مفاد یہ ہے کہ موصوف کے کچھ ہم عصر تابعی اسی طرح کا موقف رکھتے تھے اور یہ معلوم ہے کہ نصوص کتاب و سنت کے خلاف بعض تابعی ہی نہیں بلکہ صحابہ کے اقوال و فتاویٰ بھی حجت نہیں ہو سکتے۔ ابوبکر جصاص نے اگرچہ ایک روایت یہ نقل کی ہے کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ صحابہ فعل مذکور کو مستحب کہتے تھے (احکام القرآن ص۴۲۹ ج۱)

مگر ہم بتلا چکے ہیں کہ کسی صحابی سے ابراہیم نخعی کا سماع ثابت نہیں اس لئے یہ روایت منقطع اور ساقط الاعتبار ہے۔ ثانیاً روایت ابراہیم کا صرف مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ طریق مذکور کے مطابق طلاق مستحب ہے اس لئے اس کے خلاف بھی عمل جائز و درست ہے مگر بہت سے فقہار خصوصاً احناف کے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں نیز اس کے خلاف بھی عمل کے جائز و درست ہونے پر کوئی دلیل شرعی نہیں لہذا قول نخعی مدیر تجلی جیسے لوگوں کے لئے مفید نہیں۔ ثالثاً کوئی صحابی یا تابعی جب اپنی کسی بات کو سنت و مستحب کہے اسے حدیث نبوی کا درجہ دئے جانے کا معاملہ اگرچہ اہل علم کے درمیان مختلف فیہ ہے لیکن صحابی یا تابعی کی سنت و مستحب قرار دی ہوئی بات ظاہری نصوص کے خلاف ہو تو اسے کیوں کر حدیث نبوی یعنی حدیث مرفوع کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

یہ ثابت شدہ مشہور حقیقت ہے کہ نصوص کتاب و سنت میں صریح طور پر حج تمتع کی اجازت دی گئی ہے مگر خلیفہ راشد حضرت عمر بن خطاب نے اس کے ممنوع ہونے کا فتویٰ دیتے ہوئے کہا کہ:—

"ان ناخذ بکتاب اللہ فان کتاب اللہ یامر بالتمام وان ناخذ بسنة رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

لم یحل حتی بلغ الهدی محله "

یعنی کتاب وسنت دونوں کا فیصلہ ہے کہ حج قران کیا جائے (صحیح مسلم ص ۴۰۲ ج ا وغیرہ)

مذکورہ بالا روایت سے صاف ظاہر ہے کہ حج تمتع پر اپنی لگائی ہوئی پابندی کو حضرت عمر نے کتاب وسنت کے مطابق قرار دیا تھا مگر چونکہ موصوف کا یہ فرمان کتاب وسنت کے ظاہری نصوص کے مطابق ہونے کے بجائے مخالف ہے اس لئے تمام فقہی مذاہب والوں نے نیز جملہ اہل علم نے حضرت عمر کے اس قول کو نہ سنت قرار دیا اور نہ صحیح و درست مانا بلکہ سبھی نے اسے کتاب وسنت کے صریح وظاہری نصوص کے خلاف پاکر رد کر دیا۔ اس مثال اور اس جیسی دوسری مثالوں پر طلاق کے زیر بحث مسئلہ کو بھی پرکھنا چاہیئے۔

اس سے قطع نظر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو متعدد صحابہ اگرچہ واقع مانتے ہیں مگر وہ بھی ایک وقت میں تینوں طلاقیں دے ڈالنے والے فعل کو نصوص کتاب وسنت کے خلاف اور حرام ومعصیت قرار دینے پر متفق ہیں لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ از روئے شریعت جو فعل حرام ومعصیت ہو اور جس کے کرنے کی اجازت نہ ہو اسے کسی صحابی یا متعدد صحابہ کا لازم و واقع مان لینا دوسروں کے لئے بلا دلیل شرعی حجت کیونکر ہو سکتا ہے؟ خصوصاً جب کہ فرمانِ نبوی ہے کہ جو کام ہماری اجازت وحکم کے بغیر کیا گیا وہ مردود ہے۔

اوپر یہ بتلایا جا چکا ہے کہ قرآن مجید کا یہ حکم ہے کہ جن عورتوں کو رجعی طلاق دی گئی ہو انھیں ان کے طلاق دینے والے شوہران کے ان گھروں میں رہنے دیں جو گھر انھوں نے اس طلاق سے پہلے انھیں رہنے کے لئے دے رکھا ہو۔ ان مطلقہ عورتوں کے لئے ان گھروں میں رہنے کا حکم مدتِ رجوع کے اندر محدود ہے۔ مدت رجوع میں رجوع نہ کرنے کی صورت میں ان مطلقہ عورتوں کو ان گھروں میں رہنے کی اجازت شریعت کی طرف سے نہیں ہے۔

ہم عرض کر چکے ہیں کہ قرآنی سیاق وسباق اور نظم وترتیب کا مقتضی یہ ہے کہ یہ حکم صرف رجعی طلاق والی عورتوں کے لئے خاص ہے ورنہ جنھیں تینوں طلاقیں حاصل ہو چکی ہیں ان پر یہ حکم الٰہی نہیں چل سکتا خصوصاً اس لئے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے پوری وضاحت اور صراحت فرما دی ہے کہ جس عورت کو تینوں طلاقیں دی جا چکی ہیں اسے سکنیٰ ونفقہ نہیں مل سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ :-

لاتدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً (سورۃ الطلاق) یعنی تم نہیں جانتے کہ اس رجعی طلاق کے بعد شاید اللہ تعالیٰ کوئی نیا معاملہ پیدا کردے"۔

یہ بالکل واضح بات ہے کہ مذکورہ بالا فرمانِ الٰہی کا تعلق صرف رجعی طلاق کے ساتھ ہے کیونکہ اس پورے بیانِ قرآنی میں صرف رجعی طلاق کا ذکر چل رہا ہے دریں صورت اس کے ساتھ غیر رجعی طلاق کا تعلق کسی طرح بھی نہیں جوڑا جا سکتا اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ طلاق رجعی کے بعد مدتِ رجوع میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جس نئے معاملہ کے پیدا کردیئے جانے کی توقع ہے وہ صرف یہ ہے کہ طلاق دینے والے شوہر کے دل میں منجانب اللہ اس طلاق سے رجوع کا خیال وارادہ پیدا ہوجائے۔

دریں صورت کسی شخص کا یہ کہنا قطعًا غلط ہے کہ مدتِ مذکورہ میں جس نئے معاملہ کے پیدا ہوجانے کی توقع ہے وہ ارادۂ رجوع کے علاوہ بھی کوئی دوسری چیز ہوسکتی ہے کیونکہ ایسی بات قرآنی نظم وسیاق کے بالکل خلاف ہے اور قرآنی حکم کے مطابق طلاق دینے کی صورت میں عدت طلاق کے دوران رجوع کے علاوہ میاں بیوی کے درمیان کسی دوسری چیز کے رونما ہونے کی توقع بھی فضول ہے اور یکے بعد دیگرے متفرق اوقات میں تینوں طلاقیں دے چکنے کی صورت میں عدتِ طلاق کے اندر کسی ایسی چیز کے پیدا ہونے کی توقع نہیں ہوسکتی جو اس معاملہ میں قابلِ ذکر ہو کیونکہ حکم شریعت یہ ہے کہ جب بھی کسی عورت کو طلاق دو تو حیض کے بعد اور جماع سے پہلے دو یا پھر اگر حیض کے بعد جماع کرچکے ہو تو اس طہر میں صرف اس صورت میں طلاق دے سکتے ہو جبکہ تمھاری بیوی کو حمل ٹھہر جائے۔ظاہر ہے کہ جس عورت کو حیض آیا کرتا ہے اسے جب حیض کے بعد اور جماع سے پہلے طلاق دی جائے گی تو عام طور سے اس کی امید نہیں ہوا کرتی کہ اس عورت کو حمل ٹھہرا ہوا ہوگا کیونکہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ حاملہ عورت کو ایام حمل میں حیض نہیں آتا۔حیض آنا درحقیقت اس بات کی علامت ہے کہ یہ عورت حاملہ نہیں ہے پھر حیض کے بعد جب جماع سے پہلے طلاق دی جائے گی تو بھی یہ توقع نہیں ہوسکتی کہ ممکن ہے کہ طلاق کے بعد مدتِ طلاق کے اندر اس مطلقہ کا حاملہ ہونا ظاہر ہوجائے کیونکہ جماع کے بغیر حمل کا تصور ہی نہیں ہوسکتا دریں صورت حکم شرعی کے مطابق حیض آنے والی عورت کو جو طلاق دی جائے گی اس کے لئے عدتِ طلاق کے زمانہ میں

جس نئی بات کے پیدا ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے وہ بہرحال ظہور حمل نہیں ہے بلکہ یہ طے شدہ اور متعین سی بات ہے کہ طلاق کے بعد جس نئی چیز کے رونما ہونے کی توقع وامید قرآن مجید میں ظاہر کی گئی ہے اس سے مراد صرف رجوع ہے۔ جس عورت کو کبرسنی یا صغرسنی کے سبب حیض نہ آتا ہو درحقیقت اسے عام طور پر حمل نہیں ٹھہرا کرتا اس لئے اس کی بابت بھی یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ طلاق کے بعد زمانۂ عدت میں اسے حمل ظاہر ہو جائے گا اور دونوں طرح کی ان عورتوں کے علاوہ تیسری قسم حاملہ عورت کی بچتی ہے جس کو حکم شریعت کے مطابق ظہور حمل کے بعد ہی طلاق دی گئی ہے اس لئے یہ طے شدہ بات ہے کہ وضع حمل تک اس کی عدت ہوگی اور اس عدت کے زمانہ میں رجوع کے علاوہ کسی دوسری چیز کے رونما ہونے کی توقع نہیں کی جا سکتی، اگر مطلقہ عورت کو یکے بعد دیگرے تین متفرق اوقات میں تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں تو اس کے لئے زمانۂ عدت میں کسی چیز کے رونما ہونے کی کوئی توقع نہیں ہے۔ البتہ فرمانِ قرآن کے خلاف طلاق دینے کی صورت میں کوئی آدمی جو توقع بھی چاہے قائم کر سکتا ہے مگر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قرآنی حکم کے خلاف طلاق دینے والوں کو اللہ تعالیٰ نے ظالم اور حدود الٰہیہ کو توڑنے والا نیز سخت مجرم قرار دیا ہے اس طرح کے ظالمین ومجرمین کی بابت یہ سمجھ لینا کہ انھیں اللہ تعالیٰ نے اپنے ربانی کلام کا مخاطب بنا کر کے یہ کہہ رکھا ہے کہ تم نے ہمارے قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اپنی بیویوں کو بیک وقت جو تین طلاقیں دے ڈالی ہیں وہ چونکہ واقع ہو چکی ہیں اس لئے ان طلاقوں کے بعد والی عدت طلاق میں ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی نئی بات پیدا کر دے ایک حیرت انگیز چیز ہو سکتی ہے جس کا صدور بہت ہی زیادہ مستبعد معلوم ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ جن مطلقہ عورتوں کو اپنے طلاق دینے والے شوہروں کے یہاں سکونت کا حکم دیا گیا ہے ان سے مراد صرف وہ عورتیں ہیں جن کو رجعی طلاق دی گئی ہے اور انھیں عورتوں کے بارے میں قرآن مجید نے یہ توقع ظاہر کی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اپنے طلاق دینے والے شوہروں کے گھر سکونت کے زمانہ میں بلفظ دیگر عدتِ طلاق کے زمانہ میں اللہ تعالیٰ کوئی نئی بات پیدا کر دے چنانچہ جو لوگ قرآن مجید کے واضح وظاہر سیاق وسباق اور اسلوب بیان کے خلاف ادھر ادھر یہ کہتے پھرا کرتے تھے کہ قرآن مجید

کا کہنا ہے کہ مطلقہ عورت کو اپنے طلاق دینے والے شوہر سے سکنیٰ و نفقہ ملے گا، انھیں مشہور صحابیہ حضرت فاطمہ بنت قیس نے یہ کہہ کر خاموش و لاجواب کر دیا کہ یہ قرآنی حکم تو صرف رجعی طلاق والی عورت کے ساتھ خاص ہے۔ پھر شوہر سے مطلقہ عورت کو سکنیٰ و نفقہ دلانے کا سبب اللہ تعالیٰ نے یہ ظاہر کیا ہے کہ عدتِ طلاق میں کسی نئے معاملہ کے رونما ہونے کی توقع ہے مگر یہ تو بتلاؤ کہ رجعی طلاق کے علاوہ مطلقہ بائنہ کو عدت طلاق میں بھلا کس نئی چیز کے رونما ہونے کی توقع ہے دریں صورت طلاق رجعی والی عورت کے ساتھ اس خصوصی حکم قرآنی کو تم لوگوں نے کیوں دوسری مطلقہ عورتوں کے لئے جاری کر لیا ہے؟ تو اس کا جواب ان کے مخالف حضرات نہیں دے سکے۔ (صحیح مسلم وغیرہ)

دراصل حضرت فاطمہ بنت قیس نے براہِ راست نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے یہ سن رکھا تھا کہ تین طلاقوں کے بعد مطلقہ عورت کو اپنے طلاق دینے والے شوہر سے سکنیٰ و نفقہ پانے کا حق نہیں رہتا ہے ظاہر ہے کہ یہ فرمانِ نبوی درحقیقت حکم قرآنی کی دوسری تعبیر تھا۔ بنا بریں حضرت فاطمہ بنت قیس کی بات کا کوئی جواب ان کے مخالفین سے نہیں بن سکا اور بن بھی نہیں سکتا مگر کوئی شخص اگر زبردستی کوئی ایسا جواب اپنی طرف سے ایجاد کرے جو مزاجِ شریعت کے خلاف ہو تو بھلا اس کا کون کیا کر سکتا ہے؟ فاطمہ کے شوہر کے طرف داروں نے بھی وہی بات کہی تھی جو فاطمہ سے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے کہی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ لوگ صحابی تھے اور انھوں نے بھی یہ بات حضورؐ سے سنی تھی لہذا یہ دعویٰ بھی درست نہیں کہ حدیث مذکور کی روایت میں حضرت فاطمہ منفرد ہیں۔

مذکورہ بالا حکم قرآنی کا صرف رجعی طلاق کے ساتھ مخصوص ہونا اتنا واضح ہے کہ تعجب ہوتا ہے کہ اس واضح فرمانِ قرآنی سے کوئی شخص کیوں کر گنجائش اختلاف پاتا ہے کیونکہ اس فرمانِ قرآنی کے بعد فوراً ارشاد ربانی ہے کہ :۔

فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف الخ

(سورۃ الطلاق)

یعنی جب طلاق دیئے جانے کے بعد مطلقہ عورتیں اپنے طلاق دینے والے شوہروں کے دیئے ہوئے گھروں میں عدت طلاق گذار رہی ہوں تو جس وقت وہ عورتیں اپنی عدت طلاق کو پہنچنے

لگیں اس وقت تم (یعنی طلاق دینے والے شوہر) چاہے انھیں بطریق معروف روک لو یعنی ان سے رجوع کرلو یا پھر انھیں چھوڑ دو۔

اس قرآنی بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے پہلے جن مطلقہ عورتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ صرف رجعی طلاق والی عورتیں ہیں ورنہ ان کے شوہروں کو قرآن ہرگز اس کی اجازت نہ دیتا کہ جس وقت ان کی عدت ختم ہونے لگے اس وقت اگر چاہو تو ان سے رجوع کرلو۔ دریں صورت یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ ان آیات قرآنیہ میں صرف رجعی طلاق کے مسائل بتلائے گئے ہیں۔

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ مذکورہ بالا قرآنی حکم سورۂ بقرہ آیت ۲۳۱ میں بھی بیان کیا گیا ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ قرآن مجید اور حدیث شریف میں بواضح طور پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو آدمی اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہے وہ ایک وقت میں صرف ایک طلاق دے جس کے بعد اس کے لئے اندرونِ عدت رجوع کی گنجائش رہے نیز یہ کسی کو اختیار نہیں ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاق دے اس لئے ظاہر ہے کہ اختیار سے باہر ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاق کا اعتبار اور وقوع نہیں ہوسکتا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ طلاق کی ضرورت شدیدہ کے موقع پر بھی شریعت نے ایک وقت میں ایک رجعی طلاق سے تجاوز کرنے کا حق واختیار شوہر کو نہیں دیا ہے دریں صورت دوسرے مواقع پر بھلا اس کی اجازت کیوں کر ہوسکتی ہے چنانچہ مسئلہ ایلاء اس کی واضح مثال موجود ہے

مسئلہ ایلاء کا طلاق سے تعلق

ہماری مذکورہ بالا بات کو زیادہ سہولت و آسانی سے سمجھنے کے لئے "ایلا" کے مسئلہ پر غور کرنا چاہئیے۔ ایلاء ایک شرعی اصطلاح ہے جس کا معنی ہے کہ آدمی یہ قسم کھا لیوے کہ اپنی بیوی سے وطی وجماع نہیں کرے گا۔ ظاہر ہے کہ ایسا اقدام آدمی عموماً بیوی کے ساتھ نزاع باہم کی بنا پر کرتا ہے شریعت نے ایسا اقدام کرنے والے کی بابت نص قرآنی کے مطابق یہ حکم جاری فرمایا ہے کہ "للذین یؤلون من نسائھم تربص اربعۃ اشھر فان فاؤا فان اللہ غفور الرحیم ۥ وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم ۥ

والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء ولا یحل لھن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامھن ان کن یومن باللہ والیوم الآخر وبعولتھن احق بردھن فی ذالک ان ارادوا اصلاحًا ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف وللرجال علیھن درجۃ واللہ عزیز حکیم ۝ الطلاق مرتان فامساک بمعروف اوتسریح باحسان ۝

(سورۃ البقرۃ آیت ۲۲۶ تا ۲۳۲)

یعنی جو لوگ اپنی بیویوں سے ایلاء کر لیویں انھیں چار مہینے انتظار کی مہلت ہے اس مدت انتظار میں اگر وہ ایلاء سے رجوع کرلیں تو اللہ تعالیٰ بیشک معاف کرنے والا رحم کرنے والا ہے لیکن ایلاء سے اگر رجوع نہ کریں بلکہ طلاق کا عزم کرلیں تو اللہ تعالیٰ بیشک سننے والا علم رکھنے والا ہے اور جن عورتوں کو طلاق دے دی گئی ہو وہ اپنے کو تین قروء انتظار میں رکھیں۔ اگر یہ مطلقہ عورتیں اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتی ہیں تو ان کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ ان کی بچہ دانیوں میں جو کچھ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اسے چھپاویں تین قروء کی اس مدت انتظار میں ان مطلقہ عورتوں کے شوہر اپنی ان مطلقہ بیویوں سے رجوع کا زیادہ حق رکھتے ہیں بشرطیکہ وہ ارادۂ صلح رکھیں ان مطلقہ عورتوں کو بطریق معروف اسی طرح کے حقوق حاصل ہیں جس طرح کے حقوق ان پر عائد ہوتے ہیں البتہ شوہروں کو بیویوں پر درجے میں برتری حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ عزیز وحکیم ہے اس طرح کی رجعی طلاق صرف دو مرتبہ ہے جس کے بعد یا تو بطریق معروف "امساک" کا حکم ہے یا بطریق احسان تسریح کا حکم ہے اور تم مردوں کے لئے یہ حلال نہیں کہ عورتوں کو تم نے جو کچھ دیا ہے اس میں سے ذرا بھی واپس لو۔ لیکن اگر حدود اللہ کو قائم نہ کر سکنے کا خطرہ میاں بیوی کو لاحق ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ بیوی کچھ مالی معاوضہ دے کر گلو خلاصی کرالے (یعنی خلع کے ذریعہ فسخ نکاح کرالے) یہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود شرعیہ ہیں جس سے تم تجاوز مت کرو۔ جو لوگ ان حدود شرعیہ سے تجاوز کریں وہ ظالم ہیں۔ پس اگر دو مرتبہ رجعی طلاق کے بعد بھی شوہر اپنی بیوی کو تیسری مرتبہ طلاق دے ڈالے تو یہ مطلقہ عورت اپنے طلاق دینے والے شوہر کے لئے حلال نہیں مگر صرف اس صورت میں کہ یہ مطلقہ عورت کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرلیوے پھر اگر یہ دوسرا شوہر طلاق دے دیوے تو دونوں بذریعہ نکاح اگر باہم میاں بیوی بن جائیں تو کوئی حرج نہیں بشرطیکہ

دونوں کو یہ گمان ہو کہ حدود الہیہ قائم کریں گے یہ اللہ کے مقررہ حدود ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کے واسطے بیان کرتا ہے جو سوجھ بوجھ رکھتے ہوں اگر تم نے بیویوں کو طلاق رجعی دی اور وہ مطلقہ عورتیں طلاق رجعی کے بعد مدت انتظار کو پہونچ جائیں تو تم معروف طریق پر امساک کرو یا تسریح سے کام لو۔ تم ان کے ساتھ ضرر رسانی کی غرض سے امساک والا معاملہ حد سے گذرنے کے لئے مت کرو جو کوئی ایسا کرے گا وہ اپنے اوپر ظلم کرے گا اور اللہ کی آیات کو تم تمسخر مت بناؤ اور اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو یاد کرو۔

مذکورہ بالا آیات میں یہ صراحت ہے کہ ایلاء کی چار مہینوں والی مدت گذرنے پر ایلاء کرنے والے شوہروں پر دو راستوں میں سے کوئی ایک راستہ اختیار کرنا لازم ہے پہلا راستہ یہ کہ ایلاء سے رجوع کرے دوسرا یہ کہ جس عورت کے ساتھ ایلاء کیا ہے اسے طلاق دے دے اگر دونوں راستوں میں سے طلاق دینے والا راستہ اختیار کیا ہے تو طلاق شدہ عورتوں کی بابت ارشاد قرآنی یہ ہے کہ وہ اپنے کو تین قروء کی مدت تک انتظار میں رکھیں اور اس مدت انتظار کے اندر ان مطلقہ عورتوں کے شوہروں کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہے اس طرح سے شرعی طلاق دینے کا حق شوہر کو صرف دو مرتبہ حاصل ہے۔ ان رجعی طلاقوں میں سے ہر طلاق کے بعد طلاق دینے والے شوہر کے سامنے رجوع کی مدت تک صرف دو راستے رہتے ہیں۔ ایک بطریق معروف امساک کا راستہ دوسرے بطریق معروف تسریح کا راستہ۔ بطریق معروف امساک کا مطلب ہے رجوع کر کے بیوی کو اپنے پاس روک لینا اور بطریق معروف تسریح کا مطلب ہے رجوع نہ کرنا۔ رجوع نہ کرنے کی صورت میں عدت گذرنے پر مطلقہ عورت بائنہ ہو جائے گی جس سے تجدید نکاح کے ذریعہ رجوع کر سکے گا۔ حلالہ کی ضرورت نہ ہوگی۔

مذکورہ بالا آیات سے صاف ظاہر ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر ایلاء کرنے والے شوہر کے سامنے صرف دو راستوں میں سے ایک باقی رہ جاتا ہے۔ ان دونوں راستوں میں سے شوہر اگر طلاق والا راستہ اختیار کرتا ہے تو اسے اپنی دی ہوئی طلاق کے بعد تین قروء کی مدت میں رجوع کا حق رہتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ مدت ایلاء گذر جانے پر عورت کو حاصل ہونے والی طلاق دینے میں اس کے شوہر کے ذاتی اختیار کا دخل نہیں ہے اگر وہ

خود سے طلاق نہیں بھی دے تو بحکم قرآنی اس سے جبراً طلاق لی جائے گی اور ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ جبراً حاصل کردہ اس طلاق کے بعد بھی قرآن طلاق دینے والے شوہر کو حق رجوع دئے ہوئے ہے اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ طلاق کی ضرورت شدیدہ کی صورت میں جب کہ شوہر سے جبراً طلاق لی جانی ضروری ہے تو بھی رجعی طلاق سے تجاوز کرنے کی گنجائش شریعت نے نہیں دی ہے دریں صورت اس شرعی دباؤ اور ضرورت شدیدہ کے بغیر شوہر کو رجعی طلاق سے تجاوز کرنے کی گنجائش بدرجہ اولیٰ نہ ہوگی۔

یہ بہت واضح بات ہے کہ قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیت یعنی "والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء" کا حکم عام ہے اور اس قرآنی حکم کے عموم میں تمام مطلقہ عورتیں شامل ہیں خواہ مدت ایلاء گذر جانے کے بعد ان کے شوہر سے جبراً طلاق دلائی گئی ہو یا اس کے بغیر۔ قرآن کے اس حکم عام سے صرف انھیں مطلقہ عورتوں کو مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے جن کو شرعی دلیل نے مستثنیٰ کیا ہو کیونکہ قرآنی عموم میں تخصیص و استثناء معتبر شرعی دلیل کے بغیر نہیں جائز ہے جب معاملہ یہ ہے تو لازم آیا کہ آیت میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ طلاق یافتہ ہونے کی صفت سے متصف ہونے والی ہر عورت پر طلاق یافتہ ہونے کے بعد کوئی نہ کوئی زمانہ ایسا آنا چاہیئے جس میں اس کے شوہر کو اندرون عدت رجوع کا حق حاصل ہو اور یہ بھی معلوم ہے کہ اس قرآنی حکم کے عموم سے صرف وہی مطلقہ عورتیں مستثنیٰ ہو سکتی ہیں جن کے مستثنیٰ ہونے پر دلیل شرعی موجود ہو دریں صورت اس قرآنی حکم کا مقتضیٰ یہ ہوا کہ کسی شوہر کو یہ اختیار نہ ہو کہ وہ اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دے سکے جن کے بعد دروازۂ رجوع بند ہو جائے لہذا اس آیت کا لازمی مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کو اس کا شرعاً اختیار نہیں کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دے سکتا ہے جن کے بعد دروازۂ رجوع بند ہو جائے۔ واضح رہے کہ ایلاء کی مخصوص صورت کے علاوہ شوہر سے جبراً لی جانے والی طلاق واقع نہیں ہو سکتی (کما سیاتی)

مدت ایلاء گذرنے پر کیا ہونا چاہیئے؟

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ مندرجہ آیات کا واضح مقتضیٰ یہ ہے کہ مدت ایلاء گذرنے کے بعد ایلاء سے رجوع نہ کرنے کی صورت میں ایلاء کرنے والے شوہر پر اپنی ایلاء شدہ بیوی کو طلاق دینی لازم ہو جاتی ہے اور طلاق دیئے بغیر ایلاء شدہ بیوی کا اپنے شوہر سے رشتۂ نکاح ختم نہیں ہو گا اور یہ معلوم ہے کہ انعقاد نکاح کے بعد رشتہ ختم کرنے کا ذریعہ صرف طلاق ہے یا پھر رشتۂ نکاح ختم کرنے کا دوسرا ذریعہ فسخ نکاح ہے جو حاکم یا قائم مقام حاکم ہی کر سکتا ہے دونوں میاں بیوی کے درمیان ان دونوں صورتوں کے علاوہ تیسری صورت تفریق نہیں ہے۔

جب طلاق یا فسخ ہی میاں بیوی کے درمیان ذریعہ تفریق ہو سکتا ہے تو مدت ایلاء گذرنے کے بعد بھی ان میاں بیوی میں جو تفریق حاصل ہو گی وہ تفریق ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کے بغیر نہیں ہو سکتی اور یہ معلوم ہے کہ مدت ایلاء کا ختم ہونا نہ فسخ نکاح ہے نہ طلاق ہے کیونکہ فسخ نکاح کا واحد ذریعہ حاکم ہے یا اس کا قائم مقام اور طلاق کا واحد ذریعہ شوہر ہے لہذا جب تک دونوں میں سے کوئی ایک بات نہ ہو تب تک دونوں کے درمیان مدت ایلاء گذرنے کے بعد بھی رشتۂ نکاح باقی رہے گا کیونکہ آیات قرآنیہ کا مقتضیٰ یہی ہے مگر یہ عجیب بات ہے کہ اس واضح قرآنی فیصلے کے باوجود بعض لوگوں نے نہ جانے کیوں یہ موقف اختیار کر رکھا ہے کہ ختم مدت ایلاء ہوتے ہی ایلاء شدہ بیوی پر خود بخود طلاق بائن پڑ جائے گی ظاہر ہے کہ یہ موقف قرآن مجید کے واضح بیان کے خلاف ہونے کے سبب مردود ہے۔

ایلاء کے متعلق مذکورہ بالا آیات کی توضیح معنی کے سلسلے میں مشہور صحابی حضرت عبد اللہ بن عمر بن خطاب نے فرمایا "ایلاء الذی سمی اللہ تعالیٰ لا یحل لاحد بعد الاجل الا ان یمسک بالمعروف او یعزم بالطلاق کما امر اللہ عزوجل وفی روایۃ اذا مضت اربعۃ اشھر یوقف حتی یطلق ولا یقع علیہ الطلاق

حتی یطلق ۔ یعنی اس آیت میں جس ایلاء کا ذکر قرآن مجید نے کیا ہے اس کی مدت مذکورہ گزرنے پر ایلاء کرنے والے کے لئے دو راستوں میں سے صرف ایک ہی راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے پہلا یہ کہ بطریق معروف ایلاء سے رجوع کرے دوسرا یہ کہ طلاق دے ۔ اللہ تعالیٰ کا حکم، ایسا ہی ہے ابن عمر نے دوسرے الفاظ میں یہی بات اس طرح کہی کہ ایلاء کی چار مہینوں والی مدت گذرنے پر ایلاء کرنے والے آدمی کو حکم دیا جائے گا کہ ایلاء سے رجوع کرو ورنہ طلاق دو اور جب تک یہ شخص طلاق نہ دے طلاق واقع نہ ہوگی ۔

(صحیح البخاری مع فتح الباری باب قول اللہ تعالیٰ للذین یؤلون الخ ص ۴۲۵-۴۲۶ ج ۹ واخرجہ بمعناہ الامام مالک والاسماعیلی والشافعی وغیرھم)

حضرت ابن عمر کی مذکورہ بالا بات معنوی طور پر حضرت عمر، عثمان، عائشہ وابن عباس سے بھی منقول ہے ۔ (ابن جریر، ابن منذر ابن ابی حاتم السنن بیہقی، تفسیر درمنثور ص ۲۷۰/۱۹۰ وتفسیر طبری ص ۴۹۶/۴۹۵ ج مع تعلیق علامہ شاکر)

حضرت ابن عباس وابن عمر وعمر وعثمان وعائشہ کا مذکورہ بالا بیان ان کی (اپنی تصریح کے مطابق دراصل فرمان الٰہی کی توضیح ہے اور یہ معلوم ہے کہ جب صحابی اللہ ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے کوئی بات کہے تو اس کی بیان کردہ بات امام بخاری ومسلم وغیرہ کی تصریح کے مطابق دراصل مرفوع حدیث اور فرمان نبوی کے حکم میں ہے (فتح الباری ص ۴۲ ج ۹)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذکورہ بالا فرمان ابن عمر وابن عباس وغیرہ دراصل فرمان نبوی ہے جس کا دوسرا واضح مطلب یہ ہوا کہ مدت ایلاء گذر چکنے سے پہلے اگر ایلاء کرنے والے نے رجوع نہیں کر لیا تو اس کے لئے شریعت کا حکم یہ ہے کہ سرکاری طور پر اس سے مطالبہ کیا جائے گا کہ یا تو اپنے ایلاء سے رجوع کرو ورنہ طلاق دو ۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ ایلاء کرنے والا عدم رجوع کی صورت میں اگر طوعاً طلاق نہ دے تو اس سے جبراً سرکاری طور پر طلاق لی جائے گی ۔

عام صحابہ کرام نے مذکورہ بالا آیت کے مطابق یہی موقف اختیار کیا ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر اگر ایلاء کرنے والے نے از خود رجوع نہیں کر لیا ہے یا طلاق نہیں دی ہے تو اس سے سرکاری طور پر کہا جائے گا کہ یا تو رجوع کر دیا طلاق دو ۔ عام صحابہ کے اس موقف کے خلاف بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مدت ایلاء کے اندر اگر ایلاء کرنے والے نے رجوع نہیں کیا تو اس کی مذکورہ بیوی

کو از خود طلاق پڑ جائے گی ظاہر ہے کہ مرفوع حدیث کا درجہ پائے ہوئے عام صحابہ کے موقف کے خلاف بعض لوگوں کا اختیار کردہ موقف غلط ہونے کے سبب قابل لحاظ ولائق اعتبار نہیں ہو سکتا۔

ان باتوں کے باوجود امام محمد بن حسن شیبانی نے اپنی مؤطا میں متعدد صحابہ خصوصًا ابن عباس کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر یہ لوگ طلاق کو واقع مانتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ راوی وناقل کی حیثیت سے امام محمد بن حسن ساقط الاعتبار ہیں جس کی تفصیل اللمحات میں ہے اس لئے امام محمد کی بات بھی ساقط الاعتبار ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ابن عباس وابن عمر وغیرہ سے مروی ہے کہ مدت ایلاء کے گذرنے پر خود بخود طلاق واقع ہو جائے گی مگر اس کی سند میں اعمش سلیمان بن مہران مدلس راوی ہیں جنھوں نے یہ روایت عنعنہ کے ساتھ نقل کی ہے لہذا ساقط الاعتبار ہے۔

ایلاء سے متعلق فرمان علی رض

مشہور ثقہ تابعی عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ انصاری کوفی متوفی ۸۳ھ سے بسند صحیح مروی ہے کہ شهدت علیا اوقف رجلا عند الاربعة اما ان یفیٔ واما ان یطلق وفی روایة یجبر علی ذالك۔ یعنی میں نے اس بات کا مشاہدہ کیا کہ حضرت علیؓ نے ایلاء کی چار مہینوں والی مدت گذرنے پر ایلاء کرنے والے کو کھڑا کر کے حکم دیا ہے کہ یا تو تم رجوع کرو یا پھر طلاق دے دو اور ایک روایت میں یہ ہے کہ ایسا کرنے پر یعنی رجوع نہ کرنے کی صورت میں طلاق دینے پر حضرت علی رض ایلاء کرنے والے کو مجبور کرتے تھے۔

(سنن سعید بن منصور ومعناہ اخرجہ الشافعی وابن ابی شیبہ فی المصنف ص۱۳۱ ج ۵ وسنن دارقطنی ص۴۵۱ ج ۲ وسنن بیہقی وغیرہ)

ایک روایت میں ہے کہ مروان بن حکم نے کہا کہ اگر مجھے حکومت اور سرکاری عہدہ ملے تو میں بھی مذکورہ بالا فیصلۂ علی کی پیروی کروں گا (مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۳۱ ج۵ وغیرہ)

مروان بعد میں گورنر مدینہ پھر خلیفہ ہوا ظاہر ہے کہ مروان نے اس فیصلۂ علی کو سرکاری

قانون کے طور پر نافذ کیا ہوگا جس کے خلاف نکیر کا ثبوت نہیں ہے۔
مذکورہ بالا فرمان علی قرآن مجید کے سیاق و سباق کے بالکل مطابق ہے اور یہ معلوم ہے کہ حضرت علی رضہ کا مقام عدالتی فیصلوں میں بہت بلند ہے خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضہ کو یمن کا قاضی و حاکم بنا کر بھیجا تھا اور ان کے لئے توفیق قضا کی دعا کی تھی، جس کی برکت سے حضرت علی رضہ کو بقول خویش کسی معاملہ کے فیصلہ کرنے میں کوئی تردد نہیں لاحق ہوا (عام کتب حدیث) نیز حضرت عمر بن خطاب و عثمان غنی اور عام صحابہ نے حضرت علی رضہ کو امت مسلمہ کا سب سے بڑا اور عمدہ قاضی قرار دیا ہے (عام کتب حدیث)
حضرت علی رضہ کا مذکورہ بالا فیصلہ مدیر تجلی اور ان جیسے جملہ اہل تقلید کے تقلیدی مذاہب کے اصول و قواعد کے مطابق پوری امت کے اجتماعی فیصلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ (کما سیاتی) اس لئے مذہب مدیر تجلی کے مطابق خصوصاً اور عام تقلیدی مذاہب کے مطابق عموماً مذکورہ بالا فیصلہ، علی رضہ پوری امت کا اجتماعی فیصلہ ہوا جس سے اگر بعض لوگوں نے اختلاف بھی کیا ہو تو مذہب مدیر تجلی و مذہب اہل تقلید کے مطابق یہ اختلاف شذوذ کا درجہ رکھنے کے سبب کالعدم بلکہ خرق اجماع ہے۔
یہ معلوم ہے کہ عام ثابت شدہ حقائق میں بعض غیر ثقہ قسم کے لوگ اپنے بعض بیانات کے ذریعہ شبہ آفرینی کر ڈالتے ہیں، سعید بن زربی نامی مشہور غیر ثقہ راوی نے حضرت علی رضہ کی طرف یہ مکذوب بات منسوب کر دی کہ اذا مضت اربعۃ اشہر فھی تطلیقۃ بائنۃ

(مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲۹ ج ۵ و سنن بیہقی ج ۷ وغیرہ)

یعنی مدت ایلاء گذرنے پر ایلاء شدہ عورت پر طلاق بائن پڑ جائے گی، ظاہر ہے کہ ثقہ رواۃ کے بیان کے خلاف غیر ثقہ راوی کا مکذوب بیان ساقط الاعتبار و مردود ہے۔

ایلاء سے متعلق فرمان عثمانی

امام طاؤس نے کہا کہ :۔
اِنَّ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کان یوقف المولی فاما ان یفی (یطلق) واما ان

یعنی حضرت عثمان رضہ کا فیصلہ بھی حضرت علی رضہ کے مذکورہ بالا فیصلہ کی طرح تھا۔
(مصنف عبدالرزاق و مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۳۲-۱۳۳ ج ۵ و سنن دار قطنی ص۴۵۱ ج ۲ وغیرہ)

امام طاؤس موصوف کا سماع حدیث حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں اس لئے مذکورہ بالا روایت مرسل ہے اور مرسل حدیث حنفی و مالکی مذہب میں حجّت ہے دوسرے محدثین و فقہا کے یہاں اگر اس کی تائید میں دوسرے قرائن و شواہد و روایات ہوں تو حجت ہے اور اس میں شک نہیں کہ حضرت عثمان سے مذکورہ بالا فیصلہ دوسری کئی سندوں سے مروی ہے اس لئے فیصلۂ عثمانی کی سند درجۂ صحت کو پہونچ جاتی ہے مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۳۲ ج ۵ اور تفسیر ابن جریر میں صراحت ہے کہ امام طاؤس نے کہا کہ حضرت عثمان نے یہ فیصلہ اہل مدینہ کے فیصلہ کے مطابق کیا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ عام اہل مدینہ جن میں خلفائے راشدین ابوبکر و عمر اور جملہ اکابر صحابہ شامل ہیں یہی موقف رکھتے تھے کہ عدت ایلار گذرنے پر ایلار کرنے والے کو رجوع کا حکم دیا جائے گا اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں جبرًا طلاق لی جائے گی، مدینہ منورہ کے عام لوگوں کے اس فیصلہ سے اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

عام طور پر یہ بات پائی جاتی ہے کہ ثابت شدہ حقائق کے خلاف بعض کثیر الوہم والغلط رواۃ بے خبری میں کوئی غلط بات بیان کر بیٹھتے ہیں، چنانچہ عطار خراسانی نامی ایک کثیر الوہم والغلط راوی نے حضرت عثمان و زید بن ثابت کی طرف یہ منسوب کر دیا کہ مدت ایلار گذرنے پر اس ایلار شدہ عورت کے اوپر خود بخود طلاق پڑجاتی ہے جس سے ایلار کیا گیا ہے۔
(سنن دار قطنی ص۴۵۲ ج ۲ و مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۲۸ ج ۵ وغیرہ)

ظاہر ہے کہ ثقہ رواۃ کے خلاف کثیر الوہم راوی کا بیان مردود ہے یہی وجہ ہے کہ امام احمد بن حنبل عطا خراسانی جیسے کثیر الوہم شخص کے بیان مذکور کو مردود قرار دے کر فرماتے تھے کہ امام طاؤس نے حضرت عثمان کا جو فیصلہ عام اہل مدینہ کے مطابق نقل کیا ہے وہی صحیح ہے (سنن دار قطنی ص۴۵۲ ج ۲ مع تعلیق المغنی)

ظاہر ہے کہ حضرت علی کے بالمقابل حضرت عثمان زمانہ اور مجموعی فضائل کے اعتبار سے مقدم ہیں اور مدیر تجلی نیز تقلیدی مذاہب کے اصول سے اس عثمانی فیصلہ پر اجماع امت ہو چکا ہے۔

ایلاء سے متعلق فرمان فاروقی رض

امام دارقطنی نے کہا کہ:۔

انا ابو بکر النیسابوری انا ابو الازہر انا یعقوب بن ابراھیم نا ابی عن ابن اسحاق حدثنی محمد بن مسلم بن شہاب عن سعید بن مسیب وابی بکر بن عبد الرحمن ان عمر بن خطاب کان یقول اذا مضت اربعۃ اشہر فھی تطلیقۃ وھو املك بردھا ما دامت فی عدتھا یعنی امام سعید بن المسیب اور ابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام نے کہا کہ حضرت عمر رض فرمایا کرتے تھے کہ جب مدت ایلاء ختم ہو جائے تو ایلاء شدہ عورت پر رجعی طلاق واقع ہو جائے گی۔ (سنن دارقطنی ص۴۵۲ ج ۲ و مصنف عبد الرزاق و سنن سعید بن منصور وغیرہ)

مذکورہ بالا روایت کی سند صحیح ہے اور اس میں جو یہ مذکور ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر ایلاء شدہ عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اس کا مطلب یہ ہے کہ مدت ایلاء گذر جانے پر ایلاء کرنے والے شوہر سے بذریعہ سرکاری فرمان یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ ایلاء سے رجوع کرلو ورنہ طلاق دے دو اس موقع پر اگر شوہر رجوع نہ کرے تو اسے طلاق دینی ہو گی اور اس کی دی ہوئی یہ طلاق طلاق رجعی ہو گی حضرت عمر رض کے اس فرمان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر مطالبہ رجوع یا مطالبہ طلاق کئے بغیر ہی از خود اس کی بیوی پر طلاق رجعی پڑ جائے گی کیونکہ امام اسماعیل قاضی نے احکام میں اور بعض دوسرے محدثین نے حضرت عمر بن خطاب کا یہ موقف نقل کیا ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر ایلاء کنندہ سے مطالبۂ رجوع یا مطالبۂ طلاق کیا جائے گا۔

حاصل یہ کہ مسئلہ ایلاء میں حضرت عمر رض کا موقف بھی موقف عثمان و علی کی طرح تھا اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ اس طرح کی بات تقلیدی مذاہب بشمول حنفی مذہب میں اجماع کے مترادف ہے۔

حضرت ابن عمر رض کا ارشاد ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر امراء و حکام ہی ایلاء کرنے

والے شوہر سے سرکاری طور پر رجوع یا طلاق دلا سکتے ہیں (مصنف ابن ابی شیبہ صـ۱۳۲ ج ۵)
مشہور تابعی امام سلیمان یسار نے کہا کہ میں نے دیکھا کہ ایلار کے معاملہ میں عام لوگوں کا وہی موقف تھا جو اوپر بیان ہوا۔ سلیمان ہی کا دوسرا بیان یہ ہے کہ دس سے زیادہ صحابہ کا یہی فیصلہ تھا (تاریخ بخاری والاحکام للامام اسماعیل بسند صحیح فتح الباری)
سلیمان بن یسار کے بیان کا حاصل بھی یہی ہے کہ عام صحابہ کرام معاملہ ایلار میں مذکورہ بالا موقف کے قائل تھے۔ اور یہ صورت حال مدیر تجلی کے اصول سے اجماع امت ہے مگر ہم بہرحال اس صورتِ حال کو اجماع امت نہیں مانتے بلکہ اختلافی مانتے ہیں لیکن ظاہر قرآن اور جمہور کے فیصلہ کے خلاف والے موقف کو غلط قرار دینا ضروری ہے کیونکہ یہی اصول شریعت کا تقاضہ ہے البتہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دینے کو بزعم خویش اجماع کہنے والے مدیر تجلی نے بہت تلاش کے بعد جو روایات پیش کی ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ صرف چودہ صحابہ جمہور کے موقف کے حامی تھے حالانکہ ہم تبلائیں گے کہ ان میں سے اکثر کی طرف موقف مذکور کا انتساب غلط ہے اور بفرض صحت ان میں سے اکثر روایات کا مطلب یہ ہے کہ یکے بعد دیگرے دو طلاقوں کے درمیان رجوع کرنے کے بعد دی ہوئی تین طلاقوں کو ان صحابہ نے تین قرار دیا تھا جیسا کہ ہم اس کی طرف پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں البتہ جن روایات کی توجیہ مذکور ممکن نہیں انھیں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔ فی الوقت ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ایلاء کا زیر نظر مسئلہ اگرچہ اختلافی ہے مگر چونکہ ظاہر قرآن و مرفوع حدیث کا حکم رکھنے والے اقوال صحابہ سے ثابت ہوتا ہے کہ مدت ایلاء گذرنے پر رجوع نہ کرنے والے ایلاء کنندہ سے جو طلاق جبراً حاصل کی جائے گی وہ نص قرآنی کے مطابق طلاق رجعی ہوگی اس لئے ظاہر نص قرآنی کے خلاف موقف اختیار کرنے والوں کی بات قطعًا غلط ہے جو لوگ یہ نہیں بھی ملنتے کہ ایلار کی مدت گذرنے پر سرکاری طور پر رجوع کرایا جائے گا ورنہ طلاق لی جائے گی بلکہ یہ مانتے ہیں کہ مدت ایلاء گذرنے پر خود بخود طلاق ہو جائے گی وہ بھی اس طلاق کو ایک طلاق مانتے ہیں البتہ اس ایک طلاق کو وہ طلاق بائن مانتے ہیں یعنی کہ شوہر دوبارہ تجدید نکاح کے ذریعہ رجوع

کرسکتا ہے حلالہ کی ضرورت نہیں یہ مذہب اگرچہ ظاہر قرآن کے بالکل خلاف ہے مگر اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ ایلاء شدہ عورت پر مدت ایلاء گذرنے کے بعد صرف ایک ہی طلاق واقع ہو گی (فافہم)

قرآن مجید میں ۲ دو رجعی طلاقوں کا ذکر

مندرجہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ ایک عدد رجعی طلاق کا ذکر قرآن مجید کے بیان "وان عزموا الطلاق سے لے کر والمطلقات یتربصن الآیۃ میں ہے اور اس کے بعد "الطلاق مرتان" کہہ کر وضاحت کردی گئی ہے کہ وان عزموا الطلاق الخ میں جس طلاق رجعی کا تذکرہ ہے اس طرح کی رجعی طلاق صرف دو مرتبہ مشروع ہے ۔ امام ابن جریر طبری اور متعدد اہل علم نے ظاہر قرآن کے سیاق وسباق اور احادیث وآثار کی روشنی میں ان آیات کا یہی معنی تبلایا ہے (ملاحظہ ہو تفسیر ابن جریر وغیرہ)

عربی زبان میں "مرتان" کا استعمال صرف اس کام کے لئے ہوتا ہے جس کو یکے بعد دیگرے دو متفرق ومختلف اوقات میں کیا گیا ہو ۔ چنانچہ امام فخرالدین رازی نے وضاحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ :-

"لان المرات لاتکون الا بعد تفریق بالاجماع" یعنی اس بات پر تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ مرات کا مفہوم صرف مختلف ومتفرق اوقات میں کئے ہوئے کاموں میں پایا جاسکتا ہے ۔ (تفسیر کبیر للرازی ص۲۴۷ ج ۲ نیز ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص واحکام القرآن لابن العربی)

امام ابوبکر جصاص رازی نے بھی مذکورہ بالا بات معنوی طور پر کہتے ہوئے مزید فرمایا کہ :-

"فقد ثبت عن هولاء الصحابة حظر جمع الثلاث ولا یروی عن احد من الصحابة خلافه فصار اجماعا" (احکام القرآن للجصاص ص۵۲ ج ۱)
یعنی تمام صحابہ کا اجماع ہے کہ یک وقت ایک سے زیادہ طلاقیں دینی حرام ہیں ۔

اس تفصیل سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہوگئی کہ شریعت کی مشروع کردہ تینوں طلاقوں میں سے پہلی رجعی طلاق کا ذکر متعدد نصوص قرآنیہ میں بالصراحت موجود ہے ان نصوص میں سے وان عزموا الطلاق الخ کے بعد "الطلاق مرتان،، کے ذریعہ صراحت کردی گئی ہے کہ رجعی طلاق صرف دو مرتبہ ہے مگر نہ جانے کیوں مدیر تجلی نے یہ گل افشانی بھی کر رکھی ہے کہ اگر الطلاق مرتان کا مطلب صرف یکے بعد دیگرے متفرق اوقات میں دو رجعی طلاقوں کا دینا ہی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ دو طلاقوں کے پہلے صرف پہلی طلاق کے بعد رجوع نہیں کیا جاسکتا (تجلی کا ستمبر واکتوبر کا مشترک شمارہ ۱۹۷۴ء ص۶۲) مدیر تجلی کی اس لایعنی بکواس سے قطع نظر معاملہ یہ ہے کہ خود مدیر تجلی کے اسلاف جصاص رازی وغیرہ نے آیت مذکورہ کا یہی مطلب بتلایا ہے کہ دو رجعی طلاقوں کا یکے بعد دیگرے دو مختلف اوقات میں دیا جانا ضروری ہے اور یہ عجیب بات ہے کہ ایک طرف مدیر تجلی اس آیت کا مطلب بھی یہی بتلاتے ہوئے نظر آتے ہیں پھر بڑے شدومد سے اس کا انکار بھی کرتے ہیں۔

بہر حال ایک مجلس کی تین طلاقوں کے وقوع پر خود ساختہ وموہوم ومزعوم دعوی اجماع کرنے والے مدیر تجلی نے امام رازی وغیرہ کے نقل کردہ اس اجماع سے بالکل انحراف کر رکھا ہے کہ "الطلاق مرتان،، کا مطلب یہ ہے کہ طلاقیں متفرق ومختلف اوقات میں ہونی ضروری ہیں۔ آخر مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ امام رازی کے ذکر کردہ اس اجماع کے خلاف کیوں خروج وبغاوت کئے ہوئے ہیں؟

اس میں شک نہیں کہ یکے بعد دیگرے دو مختلف اوقات میں انجام دئے گئے فعل ہی کو مرتان کے وصف سے متصف قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ بیک وقت کوئی فعل دو مرتبہ انجام ہی نہیں پاسکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ ایک وقت میں صرف ایک طلاق دی جائے ورنہ فعل طلاق کو مرتان کی قید کے بجائے کسی دوسری قید سے مقید کیا جاتا مثلاً اثنان وغیرہ۔

جو کام ہم اپنی زندگی میں روزمرہ انجام دیتے ہیں مثلاً کھانا، پینا، پیشاب و پاخانہ، سونا، جاگنا وغیرہ ان کاموں میں سے ہر کام ایک وقت میں صرف ایک ہی بار کیا جاسکتا ہے بیک وقت کوئی بھی کام ایک سے زیادہ مرتبہ انجام نہیں دیا جاسکتا۔ مثلاً اگر ہم کو تین مرتبہ

سبحان اللہ کہنا ہے تو بیک وقت تینوں مرتبہ سبحان اللہ کہنا محال ہے بلکہ ایک بار سبحان اللہ کہنے کے بعد ہی دوبارہ سبحان اللہ کہا جا سکتا ہے پھر اس وقت کے گذرنے کے بعد ہی تیسری بار سبحان اللہ کہہ سکتے ہیں۔ اگر کوئی شخص آن واحد میں بیک زبان کہے کہ میں تین بار سبحان اللہ کہہ رہا ہوں تو اس کی بات قطعًا غلط ہے کیونکہ آنِ واحد میں صرف ایک ہی بار سبحان اللہ کہا جا سکتا ہے۔ اسی پر دوسری باتوں کو بھی قیاس کرنا چاہیئے۔ البتہ دو مرتبہ سبحان اللہ کہنے میں دونوں مرتبہ کے درمیان والا وقفہ برائے نام بھی ہو سکتا ہے کہ ادھر ایک مرتبہ سبحان اللہ کہنے کے بعد فورًا ہی اسی سانس میں دوبارہ پھر سہ بارہ سبحان اللہ کہہ دیا اسی پر دوسرے افعال کا بھی قیاس کرنا چاہیئے۔ لہذا جب شریعت نے طلاق رجعی کو مرتان کی قید سے مقید کیا ہے تو اس کا مفاد ہے کہ شریعت نے ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقیں دینے کی گنجائش نہیں رکھی ہے۔ البتہ ایک بار سبحان اللہ کہنے کے فورًا بعد دوسری بار پھر تیسری بار کہنے کو ظاہری صورت کے اعتبار سے کہا جا سکتا ہے کہ بیک وقت تین بار سبحان اللہ کہا گیا ہے اگرچہ حقیقی اعتبار سے یہ تینوں تسبیحات یکے بعد دیگرے تین مختلف اوقات میں کہی گئی ہیں۔ لہذا جن کاموں کے لئے شریعت نے اجازت دی ہو کہ انھیں ایک مرتبہ کے بعد فورًا دوبارہ کر سکتے ہیں ان کی تو بہر حال شرعًا اجازت ہے مثلاً پنجگانہ نمازوں کے بعد تینتیس، تینتیس بار سبحان اللہ والحمد للہ اور چونتیس بار اللہ اکبر ایک ہی مجلس اور وقت میں کہہ سکتے ہیں مگر جن کاموں کے لئے اس طرح کی اجازت نہیں ہے انھیں اس طرح انجام نہیں دیا جا سکتا اور خلاف شریعت اگر انھیں انجام دے دیا گیا تو شریعت کی نظر میں ان کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہوگا بلکہ وہ کالعدم اور مردود و باطل ہوں گے۔ مثلاً آدمی کو روزآنہ ایک مخصوص و متعین وقت میں ایک مرتبہ نماز ظہر پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے لہذا آدمی کو شریعت کے اس حکم کے مطابق شریعت کے مخصوص و متعین کردہ وقت ہی میں نماز ظہر پڑھنے کی پابندی کرنی ہوگی اور ایک دن میں صرف ایک ہی دن کی نماز ظہر اسے پڑھنے کی اجازت بھی رہے گی اگر کوئی آدمی سوچے کہ میں تین دنوں کی نماز ظہر ایک دن پڑھ کر فراغت حاصل کر لوں پھر وہ سنیچر، اتوار اور دوشنبہ کے تین دنوں میں اپنے اوپر فرض ہونے والی نماز ظہر کو ایک ہی دن سنیچر کو بوقت ظہر یکے بعد دیگرے تین مرتبہ اس نیت سے پڑھے کہ پہلی مرتبہ

والی نماز ظہر سنیچر کی نماز ظہر ہے دوسری مرتبہ والی اتوار کی اور تیسری مرتبہ والی دوشنبہ کی تو ظاہر ہے کہ چونکہ مقصود حکم شریعت یہ ہے کہ ظہر کی تینوں نمازیں تین مختلف اوقات میں ایک ایک دن کے وقفہ سے بوقت نماز ظہر پڑھی جائیں اس لئے بظاہر بیک وقت پڑھی ہوئی دوسری تیسری والی ظہر کی یہ نمازیں مردود اور باطل ہوں گی۔ یہ اتنی واضح بات ہے جو ہر شخص کی سمجھ میں بآسانی آسکتی ہے اور اس پر دوسرے تمام شرعی امور کا قیاس کیا جاسکتا ہے۔

جب یہ معاملہ ہے تو شریعت کا حکم و مطلوب تفصیل مذکور کے مطابق یہ ہے کہ طلاق والا کام طلاق کے دو مختلف اوقات میں انجام دیا جائے اس حکم شریعت کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اگر کوئی شخص مختلف اوقات کے بجائے ایک وقت میں فعل طلاق کو دو مرتبہ انجام دے دے تو ظاہر ہے کہ اس کا ایک سے زیادہ والا کام مردود مانا جائے گا کیونکہ شریعت نے واضح طور پر کہہ دیا ہے کہ دو مرتبہ جو طلاق رجعی دی جائے وہ مطابق عدت دی جائے۔ " طلقوھن لعدتھن " اور مطابق عدت طلاق کا مطلب شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ طلاق دینے کے لائق وقت میں بیک وقت صرف ایک ہی طلاق دی جائے اس کے بعد جب دوسری بار طلاق دینے کے لائق وقت آئے تو دوسری بار طلاق دی جاسکتی ہے اس کی ایک نظیر مسئلہ حج بھی ہے کہ شریعت میں حج مقررہ وقت میں بیک وقت صرف ایک بار ہی کیا جاسکتا ہے اگر کوئی آدمی یہ سوچے کہ میں حج کے مقررہ وقت میں بیک وقت دو تین بار یا اس سے زیادہ حج کر ڈالوں اور اس کے لئے وہ بیک وقت ایک کے بجائے تین حجوں کے لئے تین احرام یا ان سے زیادہ حجوں کے لئے احرام باندھ لے اور احرام کی تعداد کے مطابق افعال حج بھی متعدد بار انجام دے تو ظاہر ہے کہ بیک وقت ایک سے زیادہ انجام دئے ہوئے یہ افعال حج مردود ہوں گے البتہ عمرہ کے لئے کوئی خاص وقت مقرر نہیں ہے اس لئے جب چاہے کرسکتا ہے مگر بیک وقت ایک سے زیادہ عمرہ بھی نہیں کر سکتا اگر بیک وقت ایک سے زیادہ عمرہ کی بات سوچے تو ممکن نہیں اسی طرح طلاق دینے کے لائق وقت میں بیک وقت صرف ایک طلاق دینے کی جب شرعی اجازت ہے تو اس سے زیادہ طلاقیں کیوں کر دے سکتا ہے اگر بالفرض دے بھی تو اس سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں مردود ہوں گی اسی پر ہم دوسری مثالوں کو بھی سمجھ سکتے ہیں۔

بہرحال افعال میں بیک وقت ایک ہی بار ایک فعل کا تصور کیا جا سکتا ہے

قرآن مجید میں لفظ مرّات کا ذکر

قرآن مجید میں بسلسلۂ فعل ایک جگہ (ثلاث مرات) کا ذکر بایں طور آیا ہوا ہے کہ "یاایھا الذین امنوا یستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات" یعنی غلام اور نابالغ لڑکے اجازت لے کر "ثلاث مرات" مراد تین مختلف اوقات میں تمھارے گھروں میں داخل ہوں۔

مذکورہ بالا "ثلاث مرات" کی تفصیل خود قرآن مجید نے آگے والے الفاظ میں اس طرح بتلائی ہے "من قبل صلوۃ الفجر وحین تضعون ثیابکم من الظھیرۃ ومن بعد صلاۃ العشاء" (سورۃ النور ۵۸) نماز فجر کے پہلے، دوپہر میں اور نماز عشاء کے بعد۔

اسی طرح الطلاق مرتان کے اوقات مختلفہ کی وضاحت قرآن مجید نے دوسری آیت میں صراحت کے ساتھ اس طرح کردی ہے کہ :۔

"یاایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن" یعنی جب عورتوں کو طلاق دینا چاہو تو مطابق عدت طلاق دو (سورۃ الطلاق)

مطابق عدت طلاق دینے کا مطلب احادیث نبویہ وآثار صحابہ میں متعین طور پر یہ بتلایا گیا ہے کہ حیض آنے والی مدخولہ عورت کو طہر میں غسل کے بعد جماع سے پہلے ایک وقت میں ایک طلاق دی جائے اور حیض نہ آنے والی غیر حاملہ عورت کو کسی ایک مہینہ میں ایک طلاق دی جائے اور حاملہ کو حالتِ حمل میں ایک طلاق دی جائے۔ قرآن مجید نے اپنے جاری کردہ جن احکام و قوانین کو "حدود الہیہ" قرار دے کر کہا ہے کہ ان کی خلاف ورزی ظلم و تعدی اور سخت موجب عتاب الہٰی ہے ان میں سے مطابق عدت طلاق دینے کا مسئلہ بھی ہے قرآن مجید نے اس مسئلہ نیز دوسرے مسائل طلاق کو بیان کرکے صاف طور پر فرمایا ہے "وتلک حدود اللہ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ (سورۃ الطلاق)

یہ اللہ کی قائم کردہ حدود ہیں جن سے تجاوز کرنے والا اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہے یہی وجہ ہے کہ خلاف عدت طلاق دینے کی کوئی خبر رسول اللہ ﷺ کو ملتی تھی تو اس طرح کے طلاق دینے والے پر آپ ﷺ بہت زیادہ غیظ وغضب اور ناراضگی کا اظہار فرماتے تھے چنانچہ حضرت ابن عمر نے خلاف عدت بحالت حیض اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو عام روایات میں صراحت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ابن عمر کے اس طریق پر بہت خفا ہوئے اسی طرح آپ ﷺ کو یہ خبر ملی کہ خلاف عدت ایک شخص نے بیک وقت اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں تو آپ ﷺ اس پر اس قدر خفا ہوئے کہ حاضرین صحابہ میں سے بعض لوگ اس جرم کو قابل قتل سمجھ بیٹھے (کما سیاتی) خلافِ عدت طلاق کا ممنوع ہونا اور مطابق عدت طلاق کا مشروع ہونا بذات خود اس امر کی دلیل ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاق دینے کی گنجائش نہیں مگر مدیر تجلی کہتے ہیں کہ قرآنی آیات سے نیز دوسری دلیلوں سے ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقوں کے دینے کا جواز ثابت ہوتا ہے اگر مدیر تجلی اپنے اس دعویٰ کو فی الواقع صحیح مانتے ہیں تو ان کی خود ساختہ اس بات کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ایک وقت میں تینوں طلاقوں کا دینا جائز ہے مکروہ یا حرام نہیں ہے لیکن معلوم نہیں مدیر تجلی کی سمجھ کیسی ہے کہ تضاد بیانی کرتے ہیں ۔ فرماتے ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقیں حرام ہیں ۔ امام ابن قدامہ نے ایک وقت میں تین طلاقیں دینے کو حرام قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ اسی بات پر صحابہ کرام کا اجماع ہے (المغنی ص۱۰۳ ج ۷) اس کا مطلب یہ ہوا کہ صحابۂ کرام اجماعی طور پر یہ مانتے ہیں کہ کسی بھی آیت میں بیک وقت تین طلاقیں دینے کے جواز کی گنجائش اشارۃً وکنایۃً بھی نہیں ہے کیونکہ جواز کی گنجائش حرمت کے منافی ہے دریں صورت اگر کسی نے اجماع صحابہ سے انحراف کرتے ہوئے کسی آیت کا یہ مطلب اپنی سمجھ کی نارسائی کے باعث تصور کر لیا کہ ایک وقت میں ایک سے زائد طلاقیں دینی جائز ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی سمجھی ہوئی یہ بات اجماع صحابہ کے خلاف ہونے کے سبب غلط ہے ۔ جب حکم شریعت یہ ہے کہ طلاق دینے کے لائق وقت میں ایک وقت میں صرف ایک طلاق دی جائے تو ظاہر ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں کالعدم ہوں گی کیوں کہ شریعت کا حکم یہی ہے ۔

خلاف شرع کیا ہوا کام مردود باطل ہے

ہمارے مذکورہ بالا دعویٰ پر بہت سے دلائل شرعیہ موجود ہیں مگر ہم ان سب کا تذکرہ کر کے کتاب کی ضخامت بڑھانے کا ارادہ نہیں رکھتے البتہ ہمارے اس موقف پر کئی اسانید صحیحہ سے مروی شدہ یہ مشہور حدیث نبوی دلالت کرتی ہے کہ:

"من عمل و فی روایۃ من صنع امرًا لیس علیہ امرنا فھو ردد فی روایۃ فھو مردود"، یعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کوئی ایسا کام کیا جس کے کرنے کا ہم نے شرعی طور پر حکم نہیں دیا تو وہ کام مردود و باطل ہے (مسند احمد و سنن ابی داؤد و صحیحین و متعدد کتب حدیث)

مذکورہ بالا قسم کے نصوص شرعیہ کی بنا پر بہت سے اہل علم کا اصول ہے کہ شرعی ممانعت و نہی کا مقتضی و مفاد یہ ہے کہ ممنوع و منہی کام کو شریعت کی ممانعت کے باوجود اگر کوئی آدمی غلطی سے عمدًا یا سہوًا کر بیٹھے تو شریعت کی نظر میں وہ عمل اور کام باطل و فاسد، مردود و کالعدم ہوگا۔ عام کتب اصول فقہ میں اس اصول کی صراحت موجود ہے۔ نصوص شرعیہ سے ثابت ہونے والے اس اصول شریعت سے بعض اہل علم نے اگر اختلاف کر رکھا ہے تو ظاہر ہے کہ نصوص شرعیہ کے خلاف اجتہادی غلطی سے وضع کردہ اصول بھی مذکورہ بالا اصول شرعیہ کے تحت مردود و کالعدم ہے اس اصول شرعیہ کے خلاف شرعی ممانعت کو مقتضی فساد و بطلان نہ ماننے کا اصول رکھنے والوں نے بہت تلاش کے بعد ظہار کی مثال پیش کی ہے کہ قرآن مجید نے اسے منکر و زور قول قرار دینے کے باوجود ظہار کرنے والے پر تا ادائیگی کفارہ بیوی کو حرام قرار دیا ہے مگر ہم کو افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان حضرات نے قرآنی ارشاد کو بخوبی سمجھا نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید نے نفس ظہار کو منکر و زور قول نہیں کہا ہے بلکہ منکر و زور ظہار کرنے والے شخص کی اس بات کو قرار دیا ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو "ماں" کہدیا۔ ظاہر ہے کہ بیوی کو ماں کہنا ایک زور یعنی جھوٹ اور منکر یعنی گناہ والا کام ہے اس زور و

منکر بات کو تمام کے تمام لوگ حتیٰ کہ مذکورہ بالا تقریر کرنے والے بھی زور و منکر کہہ کر باطل و مردود قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ایسا کہنے سے آدمی کی بیوی ماں نہیں ہو سکتی پھر خلاف عدت طلاق کے معاملہ میں بھی تو ان کو کہنا چاہیئے کہ خلاف عدت طلاق منکر و گناہ اور غلط بات ہے اس لئے اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ایسی طلاق کالعدم و مردود ہوگی جس طرح کہ بیوی کو ماں کہنے سے بیوی ماں نہیں ہو جائے گی۔ یہ اتنی واضح بات ہے کہ اسے سمجھنے کے لئے بہت زیادہ باریک بینی کی قطعاً حاجت نہیں ہے البتہ ظہار کنندہ کے قول مذکور کے باطل و مردود ہونے کے باوجود شریعت نے اس کے اس فعل باطل و قول زور و منکر پر یہ سزا مقرر کردی ہے کہ متعین شدہ کفارہ کے ادا کرنے سے پہلے وہ اپنی بیوی سے انتفاع نہیں کر سکتا۔ یہ تو دوسری بات ہوئی کہ شریعت نے ایک غلط کام کرنے والے پر بطور سرزنش جرمانہ عائد کر دیا ہے مگر اس کے فعل کو باطل و مردود ہی قرار دیا ہے البتہ بہت سے غلط کاموں کو کالعدم و مردود قرار دینے کے باوجود اس پر کوئی جرمانہ و کفارہ دنیا میں نہیں عائد کیا ہے، مثلاً بلا وضو نماز پڑھنے سے شریعت نے منع کیا ہے لیکن اس کی خلاف ورزی کر کے بلا وضو نماز پڑھ لینے والے کی نماز اگرچہ باطل اور کالعدم ہوگی پھر بھی اس پر کوئی کفارہ و جرمانہ دنیا میں نہیں کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے صاف ظاہر ہے کہ حکم شرعی کے خلاف مطابق عدت جو طلاق نہ دی گئی ہو وہ باطل و مردود ہے مگر ایک مرفوع حدیث میں یہ صراحت بھی ہے۔ کہ ابن عباس نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ " لا طلاق الا لعدۃ" یعنی صرف وہی طلاق واقع ہوگی جو مطابق عدت ہو (اخرجہ الطبرانی فی الکبیر ص۳ ج۱۱ حدیث ۱۱۰۹۴) اس مرفوع حدیث کو سیوطی نے حسن کہا ہے مگر امام ہیثمی رح نے اس کے ایک راوی احمد بن سعید بن فرقد جدی کو ضعیف کہا ہے۔ (ملاحظہ ہو فیض القدیر مع جامع صغیر ص۴۳۳ ج۶ و مجمع الزوائد ص۳۳۶ و ص۲۴۲ ج۴ و سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ للالبانی ج۷ ۲۸۰)

ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حدیث کے ضعیف ہونے کے باوجود گذشتہ تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ ثابت شدہ نصوص شرعیہ اسی حدیث کے مضمون کے موافق ہیں پھر تو یہ حدیث ہمارے اختیار کردہ موقف کی مؤید ہوئی اور جس موقف پر ثابت شدہ

نصوص شرعیہ موجود ہوں ان کی تائید اگر ضعیف روایات واحادیث سے بھی ہو رہی ہو تو ضعیف روایات واحادیث موقف مذکورہ کی مزید تقویت کا ذریعہ ہیں نہ کہ ان سے اس موقف میں کوئی کمزوری آئے گی بلکہ احادیث ضعیفہ بھی قوی شواہد ونصوص کی تائید کی بنیاد پر درجۂ اعتبار تک پہونچ جاتی ہیں اور کوئی شک نہیں کہ عام احادیث صحیح وآیات اس حدیث کی تائید وتقویت اور متابعت کر رہی ہیں (کما لایخفی) بعض احادیث میں آیا ہوا ہے کہ کوئی حرام کام کسی حلال چیز کو حرام نہیں کر سکتا (دار قطنی وغیرہ) لہذا ایک وقت کی طلاق ثلاثہ والا جو کام حرام ہے وہ حرام کام اس بات کا باعث نہیں بن سکتا کہ شریعت نے ایسی طلاقوں کو جو ایک قرار دے کر اندرون عدت رجوع کو حلال کہا ہے وہ حرام ہو جائے (فافہم)

خلاصۂ بحث

گذشتہ صفحات میں ہمارے پیش کردہ مباحث کا حاصل یہ ہے کہ طلاق کو معاشرۂ انسانی کی ضرورت شدیدہ کے پیش نظر مشروع قرار دیا گیا ہے ورنہ وہ فی نفسہ مبغوض ہے اور ضرورت کے تحت مشروع قرار دی جانے والی چیزوں کا صرف اس قدر استعمال ہو سکتا ہے جس سے یہ ضرورتیں پوری ہو جائیں زائد از ضرورت ایسی مبغوض چیز کا استعمال یقیناً مبغوض اور ناپسندیدہ ہوگا اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید نے میاں بیوی کے درمیان مخصوص ازدواجی تعلق قائم ہو جانے کے بعد یعنی باہم وطی اور جماع کے بعد نوبت طلاق آنے کی صورت میں صرف اس بات کی اجازت دی ہے کہ ایک مخصوص وقت وحالت میں محض ایک عدد طلاق دی جا سکتی ہے جس کے بعد طلاق دینے والے کو "عدت طلاق" کے اندر اپنی اس مطلقہ بیوی سے رجوع کا حق حاصل رہے گا رجوع کا مطلب یہ ہے کہ اندرون عدت طلاق دینے والا شخص یہ کہہ کر اپنی مطلقہ بیوی کو حسب سابق بیوی بنا کر رکھ سکتا ہے کہ میں نے اپنی دی ہوئی اس طلاق سے رجوع کر لیا ہے ایسی صورت رجوع میں اس مطلقہ عورت سے دوبارہ نکاح کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور "عدت طلاق" کے اندر رجوع نہ کرنے کی صورت

میں طلاق دینے والے کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ مطلقہ بیوی اور اس کے ولی کی رضامندی سے نکاح جدید کے ذریعہ بلا حلالہ رجوع کر سکے لیکن اگر وہ کسی وجہ سے اپنی مطلقہ بیوی سے رجوع نہ کرنا چاہے نہ عدت طلاق کے اندر نہ بعد عدت طلاق بذریعہ نکاح جدید تو اس کا مقصد طلاق حاصل ہو گیا یعنی بیوی سے اسے فراق حاصل ہو گیا۔ دریں صورت اسے طلاق کے وقت خاص میں صرف ایک ہی طلاق دینے پر اکتفار کرنا چاہیئے لیکن مطلقہ بیوی سے رجوع کر لینے کے بعد خواہ عدت طلاق کے اندر ہو یا عدت طلاق کے بعد بھی اگر اسے پھر دوبارہ طلاق دیئے بغیر کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا تو اسے دوبارہ اختیار دیا گیا ہے کہ پہلی مرتبہ طلاق دینے کی طرح دوبارہ طلاق کے وقت خاص میں صرف ایک طلاق دیدے جس کے بعد اسے اندرون عدت رجوع کا حق اور بیرون عدت بذریعہ نکاح جدید رجوع کا حق حاصل رہے گا اس مرتبہ بھی اسے صرف اسی ایک طلاق پر اکتفار کرنا چاہیئے۔

دو مرتبہ اس طرح کی طلاقوں کے بعد بھی اگر بیوی کے ساتھ گذر بسر نہیں ہو رہی ہے اور اسے جدا کر دینا ضروری ہو گیا ہے تو پھر تیسری بار اسے طلاق کے وقت خاص میں صرف ایک طلاق دینے کی اجازت ہے مگر اس کے بعد اب اسے رجوع کی صورت باقی نہیں رہی نہ عدت کے اندر نہ عدت گذرنے کے بعد بذریعہ تجدید نکاح۔ تین طلاقوں کی اس صورت کو شریعت میں طلاق البتہ، طلاق البات، طلاق ثلاثہ، بینونہ کبری، طلاق غلیظہ وغیرہ بھی کہا گیا ہے مدخولہ عورت (جس عورت کے ساتھ اس کے طلاق دینے والے شوہر نے نکاح کے بعد وطی و جماع کر لیا ہو) کو اسی طریقہ پر تین طلاقیں دینے کی ہدایت کی گئی ہے بلفظ دیگر شریعت نے کسی شخص کو ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاق دینے کا اختیار اور حق نہیں دیا علماء کی ایک بھاری جماعت کا کہنا ہے کہ بیک وقت طلاق ثلاثہ کا دینا جس طرح ممنوع و مبغوض ہے اسی طرح مختلف و متفرق اوقات میں یکے بعد دیگرے رجوع سے پہلے ایک ایک کر کے تینوں طلاقوں کا دے ڈالنا بھی ممنوع و مبغوض اور مکروہ ہے امام مالک اور متعدد اسلاف کرام کا یہی مسلک و مذہب ہے ان حضرات نے اپنے اختیار کردہ اس موقف پر متعدد نصوص سے استدلال کر رکھا ہے جس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے مگر اشارہ کے طور پر اس سلسلہ میں کچھ باتیں ناظرین کرام کے سامنے صفحات آئندہ میں آئیں گی۔ امام مالک ہی کی

طرح امام احمد بن حنبل کا بھی مذہب ہے چنانچہ المغنی ص۹۵ ج ۷ لابن قدامہ میں صراحت ہے کہ "ولو طلقھا ثلاثا فی ثلاثۃ اطھار کان حکم ذالک جمع الثلاثۃ فی طھر واحد" یعنی امام احمد کا یہ مسلک ہے کہ تین طہروں میں یکے بعد دیگرے متفرق طور پر دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی طہر میں تینوں طلاقیں دینے کے حکم میں ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ نے فتاوی جلد ۳۳ کے مختلف مقامات پر صراحت کی ہے کہ امام احمد کا آخری قول و فتویٰ یہی تھا کہ تین مختلف طہروں میں تینوں طلاقیں دے ڈالنا حرام و بدعت ہے الا یہ کہ ہر دو طلاق کے مابین رجوع کر لیا جائے تو امام احمد کے نزدیک حرام و بدعت نہیں ہے (نیز ملاحظہ ہو الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف علی مذہب الامام احمد بن حنبل ص۴۴۸ تا ص۴۵۳ ج ۸)

غیر مدخولہ عورت (جس عورت سے نکاح کے بعد طلاق دینے والے شوہر نے وطی نہ کی ہو) کا معاملۂ طلاق مدخولہ عورت کے برعکس ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:۔

"یا ایھا الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموھن من قبل ان تمسوھن فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا۔ یعنی غیر مدخولہ عورت کو طلاق دینے کے لئے عدت کی پابندی نہیں ہے یعنی کوئی خاص وقت نہیں مقرر ہے اسے کسی خاص وقت کی پابندی کے بغیر جب چاہے طلاق دے سکتا ہے کیونکہ اس آیت کا مطلب یہی ہے لیکن خاص وقت کی پابندی ضروری نہ ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ طلاق دینے والا محض ایک عدد طلاق دے اس سے زیادہ نہیں۔ غیر مدخولہ عورت کو چونکہ اس طرح طلاق دینے کے بعد آیت مذکورہ کے مطابق عدت نہیں گذارنی ہے یعنی کہ اس کے لئے شریعت نے عدت طلاق مقرر نہیں کی ہے اس لئے طلاق کے بعد اس سے بلا نکاح جدید رجوع کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کیونکہ طلاق رجعی میں بلا نکاح جدید رجوع کی اجازت صرف عدت طلاق کے اندر اندر ہے البتہ غیر مدخولہ عورت کو طلاق دینے کے بعد اس طرح کی طلاق دینے والا شخص اگر اپنے رشتۂ ازدواج میں رکھنے کا خواہاں ہے تو وہ اپنی اس مطلقہ بیوی اور اس کے ولی کی رضامندی سے اس کے ساتھ نکاح جدید کر کے رجوع کر سکتا ہے جیسا کہ مدخولہ کی عدت طلاق رجعی گذرنے پر نکاح جدید کے ذریعہ رجوع کیا جا سکتا ہے پھر اگر اس نکاح جدید کے بعد بھی دخول سے پہلے نوبت طلاق آئے

تو اسے کسی بھی وقت صرف ایک طلاق دے سکتا ہے! اس مرتبہ بھی حسب سابق نکاح جدید کے ذریعہ رجوع کر سکتا ہے مگر اسی طرح کی نوبت طلاق اگر تیسری بار بھی آجائے تو بلا حلالہ بذریعہ نکاح جدید رجوع کی گنجائش نہیں ہے۔

مذکورہ بالا طریق طلاق کے خلاف اگر کوئی شخص مدخولہ بیوی کو طلاق کے وقت خاص میں یا غیر مدخولہ کو کسی بھی وقت یک بارگی ایک سے زیادہ طلاقیں دے ڈالے تو حکم شریعت کے خلاف دی ہوئی ایک سے زیادہ طلاقیں کالعدم اور باطل ہوں گی صرف ایک طلاق واقع ہوگی لیکن مدخولہ عورت کو اگر طلاق کے وقت خاص کے بجائے دوسرے وقت میں طلاق دی جائے خواہ ایک یا ایک سے زیادہ تو وہ بھی باطل ہوگی کیونکہ یہ طلاقیں شریعت کی نظر میں بے موقع و بے محل دی گئیں۔

اس سلسلہ میں بڑی آسانی سے سمجھ میں آجانے والی مثالوں میں سے ایک واضح مثال یہ ہے کہ تمام لوگ حتیٰ کہ اہل تقلید کا بھی اس بات پر اتفاق ہے کہ جو آدمی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر اسے مطلقہ غلیظہ بنا چکا ہے وہ اگر اپنی اس مطلقہ بیوی کو طلاق دینے کے لائق وقت میں یا غیر وقت طلاق میں چوتھی یا پانچویں، چھٹی یا ان سے زیادہ طلاقیں دے گا تو تین کے بعد والی ساری طلاقوں میں سے ایک بھی واقع نہیں ہوگی بلکہ یہ ساری طلاقیں بے اثر اور کالعدم ہوں گی کیونکہ اس نے یہ طلاقیں بے موقع و بے محل دیا اس لئے کہ ایک آدمی کو اپنی بیوی کو صرف تین طلاقوں کا اختیار ہے البتہ خلیفۂ راشد حضرت علی بن ابی طالب کا ایک فرمان یہ منقول ہے کہ جس نے بیک وقت اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں اس کی اس مطلقہ بیوی پر تین طلاقیں پڑ گئیں اور باقی طلاقیں یہ شخص اپنی دوسری بیویوں پر تقسیم کر دے (مصنف ابن ابی شیبہ و سنن دارقطنی وغیرہ) مگر اس صورت میں بھی بہت ساری طلاقیں لغو و کالعدم اور باطل ہی ہوں گی کیونکہ اس مطلقہ کے علاوہ طلاق دہندہ کی زوجیت میں زیادہ سے زیادہ تین اور بیویاں ہو سکتی ہیں جو صرف نو طلاقوں سے بائنہ غلیظہ ہو جائیں گی یعنی کہ تینوں میں سے ہر ایک پر تین تین طلاقیں واقع ہو کر سب کا رشتۂ نکاح ختم ہو جائے گا۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حضرت علی رضہ کے اس فرمان پر ہمارے علم کی حد تک تقلیدی مذاہب میں سے کسی نے بھی عمل نہیں کیا ہے

یعنی تقلیدی مذاہب کے متفق علیہ طرز عمل سے حضرت علی کا فرمان مذکور متروک العمل ہے۔ اسی طرح کسی آدمی کا اپنی منکوحہ بیوی کو بیک وقت ایک سے زیادہ طلاقیں دینا چونکہ شرعاً بے موقع و بے محل ہے اس لئے ایک وقت کی ایک سے زیادہ دی ہوئی ساری طلاقیں لغو و باطل ہوں گی جیسا کہ ایک عورت کو ایک ہزار طلاقیں دے ڈالنے کی صورت میں تین سے زیادہ نو سو ستانوے طلاقیں متفق علیہ طور پر بے موقع و بے محل ہونے کے سبب لغو و باطل ہو جاتی ہیں۔

طلاق کے وقت خاص کی تعیین بیوی کے حالات کے اعتبار سے ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ غیر مدخولہ بیوی کو کسی بھی وقت ایک مجلس میں یا ایک وقت میں صرف ایک طلاق دی جاسکتی ہے۔ اور مدخولہ اگر حاملہ ہے تو وضع حمل سے پہلے پوری مدت حمل میں کسی بھی وقت ایک مجلس یا ایک وقت میں ایک طلاق دی جاسکتی ہے۔ لیکن مدخولہ اگر حاملہ نہیں ہے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ اسے حیض آیا کرے، دوسری صورت یہ ہے کہ صغر سنی یا کبر سنی کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو جسے حیض آیا کرتا ہو اسے انقطاع حیض پر غسل کرنے کے بعد اور جماع سے پہلے حالتِ طہر میں ایک مجلس یا ایک وقت میں صرف ایک طلاق دے سکتے ہیں لیکن جسے حیض نہ آتا ہو اسے کسی مہینے میں ایک مجلس یا ایک وقت میں ایک طلاق دے سکتے ہیں۔

ہمارے نزدیک ایک مجلس و طہر کا معنی و مفہوم

واضح رہے کہ پوری مدت حمل یا پورے ایک طہر یا جسے حیض نہ آتا ہو اس کے لئے پورے ایک مہینے کی مدت ایک مجلس یا ایک ہی وقت کے حکم میں ہے۔ اس لئے ان اوقات میں رجوع کے بغیر ایک طلاق کے بعد اگر دوسری تیسری طلاقیں مختلف اوقات میں دی جائیں گی تو وہ طلاقیں حکماً ایک مجلس یا ایک وقت کی طلاقیں شمار ہوں گی۔ مثلاً کسی نے مدت حمل میں ایک دن ایک مجلس میں ایک طلاق دی اور اس ایک طلاق سے رجوع کئے بغیر وضع حمل سے پہلے پہلی طلاق کے دو چار گھنٹوں یا دو چار دنوں یا ہفتوں یا مہینوں کے بعد

دوسری پھر اسی طرح کے وقفہ کے بعد تیسری طلاق بھی دے دی تو رجوع کے بغیر پوری مدت حمل میں متفرق طور پر مختلف اوقات میں دی ہوئی یہ تینوں طلاقیں صرف ایک مجلس یا ایک وقت کی تین طلاقوں کے حکم میں ہوں گی۔ اسی طرح حیض والی مدخولہ عورت کو ایک طہر میں ایک کے بعد دوسری پھر تیسری طلاقیں رجوع کے بغیر اگر متفرق اوقات میں دی جائے تو وہ بھی ایک مجلس یا ایک وقت کی تین طلاقوں کے حکم میں ہوں گی۔ علیٰ ھذا القیاس حیض نہ آنے والی مدخولہ عورت کو پورے ایک مہینے کے مختلف اوقات میں دو طلاقوں کے درمیان رجوع کئے بغیر دی ہوئی دوسری تیسری طلاقیں بھی ایک مجلس اور ایک وقت کے حکم میں ہوں گی۔ اور قرآن مجید میں صراحت ہے کہ:۔ "اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن" جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت کے مطابق طلاق دو۔ مطابقِ عدت طلاق دینے کے قرآنی حکم کا مطلب یہی ہے کہ ایک طہر میں یا حیض نہ آنے کی صورت میں ایک مہینے اور حمل کی حالت میں وضع حمل کی پوری مدت میں صرف ایک طلاق دی جائے اس سے زیادہ کی اجازت نہیں۔ اس لئے رجوع کئے بغیر ایک طلاق کے بعد ان حالتوں میں اگر دوسری تیسری طلاق دی گئی تو دوسری تیسری طلاقیں ایک ہی وقت والی طلاقوں کے حکم میں ہوں گی۔

مذکورہ بالا تفصیل میں ہمارے ان مخالفین کا جواب بھی ہوگیا جو کہتے ہیں کہ ایک طہر میں ایک۔ ایک یا دو۔ چار دنوں کے وقفہ کے بعد یا دو چار گھنٹوں کے وقفہ کے بعد ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں بھی تو مختلف اوقات، مختلف مجلسوں کی مختلف طلاقیں ہیں جن کو اہل حدیثوں کے اصول سے واقع ہو جانا چاہیئے۔ حالانکہ اہل حدیث کے یہاں ایک مجلس یا وقت سے مراد وہ وقت خاص ہے جس کی پوری مدت میں صرف ایک ہی طلاق دینے کی شرعی اجازت ہے اب اگر اس پوری مدت میں متفرق طور پر مختلف مجلسوں یا اوقات میں ایک سے زیادہ طلاقیں درمیان میں رجوع کے بغیر دی جاتی ہیں تو وہ سب کی سب اس حکم شرعی کے خلاف ہونے کے سبب مردود ہیں۔

صرف دو۲ چار دنوں میں مطابق شریعت طلاق ثلاثہ کے وقوع کی صورت

البتہ ایک صورت ایسی ہے کہ ایک ہی طہر بلکہ دو چار دنوں کے اندر بھی تینوں طلاقیں طریق شرعی کے مطابق واقع ہوسکتی ہیں ۔ وہ اس طرح کہ بحالتِ طہر جماع کے پہلے ایک دن آدمی نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی اور اسی دن دو چار گھنٹوں کے بعد رجوع کرلیا ۔ مگر گذر بسر کی صورت نہ دیکھ کر چند گھنٹوں کے بعد دوسری طلاق دے دی پھر دو ہی چار گھنٹوں کے بعد اس دوسری طلاق سے بھی رجوع کرلیا، اور دوسری بار رجوع کرکے دو ہی چار گھنٹوں بعد تیسری طلاق بھی دیدی دریں صورت اس کی اس بیوی پر صرف دو ہی ایک دن کے اندر تینوں طلاقیں حکم شریعت کے مطابق واقع ہوگئیں ،، اور وہ عورت طلاق دینے والے کے لئے حرام ہوگئی ، بغیر شرعی حلالہ کے دوبارہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے پاس وہ تجدید نکاح کے ذریعے بھی واپس نہیں آسکتی ۔

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابۂ کرام کی طرف مبہم طور پر اس مفہوم کی بعض روایات منسوب ہوگئی ہیں کہ انھوں نے کسی شخص کی دی ہوئی تین طلاقوں کو تین قرار دے دیا ایسی روایات کا معنی و مفہوم کچھ حضرات نے یہ سمجھ لیا اور دوسروں کو بھی یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ ان روایات میں مذکور شدہ تین طلاقوں سے مراد ایک وقت اور ایک مجلس کی تین طلاقیں ہیں ، حالانکہ ان روایات کے معنی و مطلب صرف یہ ہیں کہ طلاق دہندہ کے ساتھ یہ معاملہ پیش آیا ہوگا کہ اس نے صرف دو چار دنوں کے اندر اندر یا دو چار مہینوں میں یکے بعد دیگرے دو طلاقوں کے درمیان رجوع کے بعد تینوں طلاقیں دے ڈالیں ۔ پھر چونکہ ابتدائے اسلام میں یہ رواج عام تھا کہ طلاق رجعی بے حد و حساب بھی دس بلکہ سو بار طلاقوں کے بعد بھی رجوع کرلیا جایا کرتا تھا جیسا کہ سنن ابی داؤد مع عون المعبود صفحہ ۲۲۵ ج ۲ باب نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث و سنن نسائی میں ابن عباس سے نیز بعض دوسری کتابوں میں بعض دوسرے حضرات سے منقول شدہ بعض دوسری روایات کا مفاد ہے (تفسیر درمنثور آیت الطلاق مرتان)

اس لئے لوگوں نے اس قدیم رواج عام کے مطابق سمجھ لیا کہ اس طرح کی تین طلاقوں کے بعد بھی رجوع کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا وہ اس امید میں دربار رسالت یا خدمت صحابہؓ میں پہنچ کر اپنا معاملہ پیش کر کے مسئلہ پوچھتے تھے کہ رواج قدیم کے مطابق کیا اس طرح کی تینوں طلاقوں کے بعد بھی رجوع کیا جا سکتا ہے مگر چونکہ "الطلاق مرتان الآیات کے ذریعے ابتدائے اسلام کے اس رواج عام کو منسوخ کر کے تبلادیا گیا تھا کہ اس طرح کا رجوع صرف دو مرتبہ کی طلاقوں تک محدود ہے اور تیسری کے بعد گنجائش رجوع نہیں اس لئے دربار نبویؐ اور دربار صحابہ سے اس طرح کے مستفتی لوگوں کو یہی جواب ملا کہ اب تم پر تمہاری بیوی مطلقاً حرام ہو گئی بلا حلالہ شرعیہ حلال نہیں ہو سکتی، وفات نبویؐ کے بعد بھی بعض لوگوں میں رواج قدیم کے باقی رہنے کا احساس پایا جانا مستبعد نہیں، اس بنا پر وفات نبویؐ کے بعد بعض صحابہ کے پاس اس قسم کے سوالات کا آنا اور ان کے جوابات مذکورہ آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ کے مطابق دینا مستبعد نہیں۔ اس اہم نکتہ کو ملحوظ رکھنے سے بہت سی ظاہری مشکلات اور پیچیدگیاں حل ہو جاتی ہیں، کوئی بھی ایسی معتبر روایت مخالفین اہل حدیث کی طرف سے نہیں پیش کی جا سکتی جس کا مفاد یہ ہو کہ ایک مجلس یا ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تین قرار دیا ہو۔

ایک بڑی مصیبت امت مسلمہ پر یہ ہے کہ مدیر تجلی جیسے لوگ طلاق کے خالص شرعی معاملہ کو بعض ایسی مثالوں پر قیاس کرنے کا مشورہ دیتے پھرتے ہیں جس پر طلاق کو قیاس کرنا واضح طور پر قیاس مع الفارق ہے۔ جب طلاق ایک ایسا خالص شرعی معاملہ ہے جسے شریعت نے اسلامی معاشرہ کے لئے مشروع کر رکھا ہے تو شریعت نے اس مشروع چیز کو جس طرح مشروع کیا ہے اور اس کے لئے شریعت نے جو حدود و قیود بتلائے ہیں صرف انھیں حدود و قیود کے ساتھ اس کی مشروعیت مقید ہو گی، مگر مدیر تجلی نے یہ کہہ رکھا ہے کہ قتل ناحق اور زنا کو شریعت نے اگرچہ ممنوع و حرام قرار دے رکھا ہے مگر کوئی شخص حکم شرعی کی خلاف ورزی کرتے ہوئے اگر زنا کرلے یا کسی کو ناحق قتل کر ہی ڈالے تو حرام ہونے کے باوجود فعل زنا اور قتل واقع ہو گا اسی طرح ایک وقت میں طلاق ثلاثہ کو یا بے وقت کی طلاق کو شریعت نے اگرچہ غیر مشروع و حرام قرار دیا ہے لیکن اگر کوئی شخص

اس حکم شرعی کی خلاف ورزی کرتے ہوئے بیک وقت طلاق ثلاثہ دے ڈالے یا بے وقت مثلاً حالت حیض میں طلاق دے بیٹھے تو یہ طلاق حرام ہونے کے باوجود واقع ہو جائے گی۔
افسوس کہ یہ لوگ اتنی تمیز نہیں رکھتے کہ فعل زنا اور فعل قتل کا وقوع قدرت کے تکوینی نظام سے تعلق رکھتا ہے اور تکوینی امور سے تعلق رکھنے والے کام بہرحال واقع ہو جاتے ہیں حتی کہ غیر مکلف پاگل بھی اگر کسی بے گناہ کو قتل کر دے یا کسی اجنبیہ عورت سے زنا کرے تو اس کا قتل و زنا والا فعل واقع ہو کر رہے گا۔ لیکن شرعاً اس قتل و زنا کو اس پاگل کا ایسا معتبر فعل نہ قرار دیا جائے گا جس کی بنا پر اس پاگل کو اس عمل کا مرتکب قرار دے کر اسے شرعی سزا دی جائے نیز یہی پاگل اگر اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس کی دی ہوئی یہ طلاق مذہب مدیر تجلی میں بھی نہیں واقع ہوگی پھر طلاق کو فعل قتل و زنا کے وقوع پر قیاس کرنا کیوں کر صحیح ہوا جب کہ پاگل کا فعل قتل و زنا تو واقع ہوتا ہے مگر طلاق نہیں واقع ہوتی۔
شریعت کے مشروع کردہ کسی بھی کام کے شرعاً بھی واقع قرار دئے جانے کے لئے صرف شرعی دلیل ہی کارآمد ہو سکتی ہے۔ اسی طرح مدیر تجلی طلاق کو بندوق کی گولی کی طرح بتلا کر فرماتے ہیں کہ بندوق کی گولی چلا دینے سے جس طرح گولی لگنے والا ہلاک ہو جاتا ہے اسی طرح ایک وقت کی تینوں طلاقیں اس عورت پر واقع ہو جائیں گی جس کو طلاق دینے والے شوہر نے طلاقیں دی ہیں۔ مدیر تجلی کو یہ بھی تمیز نہیں کہ طلاق شرعاً بندوق کی گولی کی طرح نہیں ہے۔ بندوق کی گولی اگر عورت بھی چلائے یا پاگل و دیوانہ یا نابالغ بچہ، تو جس پر بندوق چلائی گئی ہے وہ قدرت کے تکوینی نظام کے تحت ہلاک ہو جائے گا لیکن مدیر تجلی بذات خود یہ مانتے اور جانتے ہیں کہ عورت اور پاگل و نابالغ بچے کے دینے سے طلاق نہیں واقع ہو سکتی۔ گولی اگر شوہر پر بیوی چلائے یا بیوی پر شوہر تو گولی سے بیوی یا شوہر ہلاک ہو جائیں گے لیکن بیوی اگر طلاق کی گولی شوہر پر داغ دے تو اس طلاق کا کوئی اثر شوہر پر نہیں ہوگا۔ اگر کوئی اجنبی مرد اجنبیہ عورت پر گولی چلا دے تو وہ ضرور ہلاک ہو جائے گی، تو کیا مدیر تجلی اتنے بے بصیرت ہیں کہ وہ مان لیں گے کہ اگر کوئی اجنبی مرد کسی اجنبیہ عورت کو طلاق دیتا ہے تو وہ طلاق واقع ہو جائیگی؟

افسوس کہ اتنی بھاری تلبیس کاری و عیاری کا نام مدیر تجلی نے خدمت علم و دین رکھ لیا ہے۔

ایک بات مدیر تجلی نے یہ کہہ رکھی ہے کہ تینوں طلاقوں کا دینا شوہر کو شریعت کا عطا کردہ حق ہے۔ شوہر اپنے اس حق کو چاہے تو یکبارگی استعمال کرلے چاہے یکے بعد دیگرے۔ یعنی مدیر تجلی کو اتنی تمیز نہیں کہ شریعت نے شوہر کو تین طلاقیں اس طرح دینے کا حق دیا ہے کہ طلاق دینے کے لائق وقت میں صرف ایک ہی طلاق دے اس سے زیادہ نہیں۔ پھر شوہر کو اپنے اس حق سے تجاوز کرنا کہاں سے جائز ہوا؟ کیا شریعت مدیر تجلی کے بائیں ہاتھ کا کھیل ہے کہ جس طرح چاہیں قانون شریعت بناتے پھریں؟

الغرض حکمی یا حقیقی طور پر ایک مجلس یا ایک وقت کی ایک سے زیادہ طلاقیں ہمارے نزدیک مردود و کالعدم ہونے کے سبب معنوی طور پر ایک طلاق ہوں گی، کیوں کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقوں کی اجازت شریعت میں نہیں دی گئی ہے۔ اور شریعت کی طرف سے جس کام کی اجازت نہیں وہ شرعًا کالعدم ہوگا۔ الّا یہ کہ وہ کام تکوینی امور سے تعلق رکھتا ہو (کما مرّ) یا کسی معتبر دلیل سے اس کا وقوع ثابت ہو۔

ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے وقوع کے معاملہ میں اہل اسلام کے یہاں چار مشہور مذاہب ہیں (۱) یہ طلاقیں بالکل کالعدم ہوں گی ان میں سے کوئی واقع نہیں ہوگی اور یہ فعل ممنوع و حرام ہے (۲) یہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی مگر یہ فعل حرام و بدعت ہے (۳) یہ تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور یہ فعل مباح ہے حرام نہیں بشرطیکہ حیض میں یا ایسے طہر میں نہ دی گئی ہوں جس میں جماع کیا ہو لیکن حیض یا جماع کئے ہوئے طہر والی تین طلاقیں بھی واقع ہو جائیں گی مگر یہ فعل حرام و بدعت ہے (۴) ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک ہوں گی بشرطیکہ طلاق دینے کے لائق وقت میں دی گئی ہوں اور اگر طلاق دینے کے لائق وقت میں نہ دی گئی ہوں تو باطل ہوں گی نیز ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقیں دینی حرام و ممنوع ہیں اور اسی قدر حرام و ممنوع طلاقیں باطل ہوں گی۔

پہلا مذہب خوارج و روافض جیسے فرق باطلہ کا ہے، دوسرا مذہب احناف، مالکیہ، حنابلہ اور متعدد لوگوں کا ہے۔ تیسرا مذہب امام شافعی اور ان کے موافقین کا ہے، چوتھا مذہب عام اہل حدیث اور عام اہل ظاہر نیز متعدد اسلاف کا ہے اور ہمارے نزدیک یہی آخری

مذہب حق ہے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے بالکل ہی کالعدم ہونے کا مذہب اگرچہ صرف خوارج و روافض کا ہے اور عام اہل علم نے یہی صراحت بھی کی ہے مگر بعض اہل تقلید نے یہ پروپیگنڈہ ناحق کر رکھا ہے کہ اہل حدیث کا اختیار کردہ موقف بھی خوارج و روافض کا موقف ہے حالانکہ تقلیدی مذاہب کے رواج سے پہلے والے کسی قابلِ ذکر صاحبِ علم نے موقف اہل حدیث کو خوارج و روافض کا موقف نہیں کہا ہے مگر ناحق پروپیگنڈہ نے عجیب عجیب گل کھلائے ہیں حتی کہ فقہ حنفی کی نہایت معتبر کتاب ہدایہ میں امام مالک کو نکاح متعہ کے قائلین میں شمار کیا ہے (نعوذ باللہ)

صحابہ کی بابت ایک ضروری وضاحت

جب شریعت کا یہ واضح حکم ہے کہ طلاق دینے کے لائق وقت میں بیک وقت صرف ایک طلاق ہی دی جاسکتی ہے تو شریعت کے اس حکم اور جملہ احکام کے جو لوگ مخاطبین اولین تھے (یعنی صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین) ان کے سامنے ظاہر ہے کہ شارع نے طلاق والا یہ حکم شرعی واضح طور پر بتلا دیا ہوگا اور یہ بہت واضح بات ہے کہ صحابہ کرام معلوم ہو جانے کے بعد ہر حکم شرعی کو اسی طرح بخوبی انجام دینے کی پوری کوشش کرتے تھے جس طرح کہ شریعت کا حکم ہوتا تھا اس کی خلاف ورزی کے مرتکب صرف وہ صحابہ تھے جن کو کسی بھی وجہ سے یا تو اس حکم شرعی کی خبر نہیں رہتی تھی یا پھر کوئی دوسری قسم کا عذر انھیں درپیش ہوتا تھا۔ مثلاً جنبی کے لئے پانی نہ ملنے کی صورت میں بذریعہ تیمم نماز کے جواز پر قرآن مجید کے نصوص صریحہ موجود ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان نصوص شرعیہ سے شارع نے صحابہ کو باخبر کر دیا تھا مگر اس کے باوجود مشہور و معروف صحابی حضرت ابن مسعودؓ و عمرؓ بن خطاب پانی نہ پانے والے جنبی کے لئے بذریعہ تیمم نماز پڑھنے کو جائز نہیں مانتے تھے۔ ظاہر ہے کہ نصوص کے خلاف ان دونوں جلیل القدر صحابہ کے موقف کو لائحہ عمل اور حجت شرعیہ کے طور پر دلیل راہ نہیں بنایا جاسکتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ چونکہ بطریق معتبر ثابت ہے کہ ان دونوں جلیل القدر صحابہ نے نصوص شرعیہ کے خلاف موقف مذکور اختیار کر لیا تھا اس لئے

صرف ان دونوں صحابہ کو نصوص کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جا سکتا ہے باقی تمام صحابہ کی بابت یہ عقیدہ وگمان رکھنا ضروری ہے کہ وہ نصوص کی پیروی میں پانی نہ پانے والے جنبی کے لئے تیمم کے ذریعہ نماز کے جواز کے قائل تھے۔ بلا دلیل صریح کسی بھی صحابی کو نصوص صریحہ کی خلاف ورزی کا مرتکب نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں یہ ماننا اور سمجھنا لازم ہے کہ تمام صحابہ کرام نصوص شرعیہ کی پیروی میں ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقیں دینی جائز وحرام اور حکم شرعی کی مخالفت تصور کرتے تھے۔

البتہ اس عموم وکلیہ سے صرف اس صحابی کو مستثنیٰ مانا جا سکتا ہے جس کی بابت دلیل صریح سے نصوص شرعیہ کی خلاف ورزی کرنے کا ثبوت موجود ہو۔ اگر دلیل صریح کے بجائے محتمل المعانی قسم کی کوئی بات کسی صحابی کی بابت مروی ہے تو ظاہر ہے کہ اس صحابی کی طرف صرف اسی معنی والی بات منسوب کی جا سکتی ہے جس سے ثابت ہو کہ صحابی مذکور نے نصوص شرعیہ کی موافقت کی اور مخالفت سے پرہیز کیا۔ محتمل المعانی والی کسی بات سے کوئی ایسا معنی نکال کر صحابی کی طرف ایسی چیز منسوب کرنی جس سے لازم آئے کہ صحابی نصوص شرعیہ کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوا انتہائی درجے کی غلط روی ہے۔ خصوصًا اس وجہ سے کہ قرآن مجید نے محتمل المعانی آیات کے چکر میں پڑ کر واضح المعانی آیات سے سرتابی کرنے والوں کو اہل زیغ وضلال بتلایا ہے۔ نیز مسلمانوں کے ساتھ حسن ظن کا حکم دیا ہے اور صحابہ سے زیادہ حسن ظن رکھے جانے کا کوئی دوسرا مستحق نہیں۔

یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ حکم شرعی کے مطابق طلاق دینے کے لائق وقت میں یکے بعد دیگرے دی ہوئی تین طلاقوں کو عہد نبوی میں "طلاق ثلاثہ"، پوری کی پوری تین طلاقیں، اور طلاق البتہ، طلاق بات وغیرہ کہنے کا رواج عام تھا۔

حضرت ابو عمرو بن حفص صحابی کی دی ہوئی طلاق ثلاثہ کا تذکرہ

چنانچہ ایک مشہور ومعروف صحابی حضرت ابو عمرو بن حفص بن مغیرہ نے عہد نبوی میں اپنی بیوی فاطمہ بنت قیس مخزومیہ کو حکم شرع کے مطابق طلاق دینے کے لائق وقت میں یکے بعد

دیگرے متفرق طور پر تین طلاقیں تین مختلف اوقات میں دی تھیں جس کو خود طلاق یافتہ خاتون حضرت فاطمہ بنت قیس نے بایں الفاظ بیان کیا ہے کہ :۔
"کنت عند ابی عمرو بن حفص وکان طلقنی تطلیقتین ثم سار مع علی الی الیمن فبعث الی بتطلیقی الثالثۃ" یعنی میرے شوہر ابو عمرو بن حفص مجھے دو طلاق دے چکنے کے بعد حکم نبوی کے مطابق حضرت علی بن ابی طالب کے ساتھ یمن گئے تھے وہیں سے ابو عمرو نے مجھے میری تیسری طلاق لکھ بھیجی"۔ (مسند احمد ص ۴۱۲-۴۱۴ ج ۲)
مذکورہ بالا حدیث قطعی طور پر صحیح الاسناد ہے جسے ہر صاحب ذوق مسند احمد میں دیکھ کر اطمینان کر سکتا ہے اس میں یہ وضاحت و صراحت ہے کہ خود طلاق یافتہ صحابیہ حضرت فاطمہ بنت قیس کا بیان یہ ہے کہ میرے شوہر نے مجھے تینوں طلاقیں تین اوقات میں دی تھیں۔ تین مختلف اوقات میں دی ہوئی ان تینوں طلاقوں کو فاطمہ ہی نے اور دوسرے صحابہ کرام نے صحیح بخاری و مسلم وغیرہما کی ذکر کردہ احادیث صحیحہ کے مطابق بعض اوقات "طلاق ثلاثا جمیعا"، اور طلاق البتہ یا طلاق البات اور طلاق بائن جیسے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ طلاق کے لائق تین متفرق اوقات میں دی ہوئی تین طلاقوں کو عہد نبوی و صحابہ میں طلاق ثلاثہ و طلاق ثلاثا جمیعا و طلاق البتہ اور طلاق بائن و طلاق البات کہنے کا رواج عام تھا۔ ظاہر ہے فاطمہ بنت قیس کو طلاق دینے کے لائق تین مختلف اوقات میں دی ہوئی تین طلاقوں کے واقعہ کو جب طلاق ثلاثا" طلاق ثلاثا جمیعًا، طلاق البتہ، طلاق البات و طلاق بائن کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے تو اس سے اعراض کر کے اگر کوئی شخص صرف ان روایات کو لے کر جن میں طلاق ثلاثاً جمیعًا یا اس قسم کے الفاظ ہیں یہ کہتا پھرے کہ فاطمہ بنت قیس کو ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دی گئی تھیں کیونکہ ظاہری طور پر ان الفاظ میں اس معنی کا بھی احتمال پایا جاتا ہے تو اس میں شک نہیں کہ وہ شخص بلا دلیل و حجت صرف احتمال کی بنیاد پر ایک جلیل القدر صحابی کے اوپر ان آیات و احادیث کی خلاف ورزی کا بے جا الزام اور غلط اتہام لگا رہا ہے جن کا مفاد و مقتضیٰ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقوں کا دینا ممنوع ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی ہوش مند آدمی بلا دلیل و حجت صرف محتمل المعانی

روایات کی بنیاد پر ایسی بات نہیں کہہ سکتا جس سے کسی صحابی پر یہ الزام آئے کہ اس نے نصوص قرآنیہ اور احادیث صریحہ کی مخالفت کی خصوصاً مسند احمد والی مذکورہ بالا حدیث صحیح اور اس کے ہم معنی دوسری احادیث کی خبر رکھنے والا خدا ترس آدمی تو کسی طرح بھی یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ حضرت ابو عمرو بن حفص بن مغیرہ نے اپنی بیوی فاطمہ بنت قیس کو ایک ہی وقت میں تینوں طلاقیں دی تھیں۔ مسند احمد والی حدیث مذکور اور اس کے ہم معنی دوسری احادیث سے ناواقف و بے خبر آدمی اگر ایسی بات کہے تو اسے معذور قرار دیا جا سکتا ہے کہ اپنی ناواقفیت و بے خبری کے باعث اس نے محتمل المعانی روایات کے اس پہلو کو راجح مان لیا لیکن جو شخص مسند احمد والی اس حدیث اور اس کے ہم معنی احادیث کا علم رکھنے کے باوجود یہ کہتا پھرے کہ فاطمہ بنت قیس کو ایک ہی وقت میں تینوں طلاقیں دی گئی تھیں وہ یقیناً تلبیس و رد حقائق اور دھوکہ بازی سے کام لے رہا ہے

تنبیہ

مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں نے کہہ رکھا ہے کہ فاطمہ بنت قیس یا رفاعہ قرظی اور ان جیسے لوگوں کی طلاق ثلاثہ کا مسئلہ جب دربار نبوی میں پیش کیا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تفصیل نہیں دریافت کی کہ یہ تینوں طلاقیں ایک مجلس و وقت میں دی گئی ہیں یا متفرق و مختلف مجلسوں اور وقتوں میں بلکہ آپؐ نے تفصیل پوچھے بغیر ان طلاقوں کو نافذ و واقع قرار دیا جس کا مقتضی یہ ہے کہ تین طلاقیں خواہ متفرق طور پر دی گئی ہوں یا بیک وقت ایک مجلس میں وہ سب بہر حال واقع ہوں گی اس تفصیل میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ متفرق اوقات میں دی ہوئی تین طلاقیں تو واقع ہوں گی اور ایک وقت میں دی ہوئی نہیں واقع ہوں گی مگر ہم کہتے ہیں کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی اس بات کا مقتضی یہ ہے کہ ایک مجلس یا ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو حرام و ممنوع اور بدعت بھی نہ کہا جائے بلکہ مباح و مسنون کہا جائے جیسا کہ شافعی کہتے ہیں کیونکہ اس طرح کی روایات میں جس طرح یہ نہیں مذکور ہے کہ آپؐ نے

یہ تفصیل دریافت کی کہ تینوں طلاقیں ایک وقت میں دی گئیں یا متفرق اوقات میں اسی طرح یہ بھی نہیں مذکور ہے کہ یہ تفصیل دریافت کر کے آپؐ نے بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں پر نکیر کرتے ہوئے انھیں حرام و بدعت و ممنوع کہا ہو اور متفرق طور پر دی ہوئی تینوں طلاقوں کو حرام و بدعت نہ کہا ہو حالانکہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ بیک وقت تین طلاقیں دے ڈالنے کو حرام، بدعت و ممنوع اور گناہ عظیم کہتے ہیں۔ دریں صورت مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی مذکورہ بالا بات انتہائی درجہ کی لغو و بے معنی قرار پاتی ہے نیز متعدد احادیث اور نصوص قرآنیہ سے ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقوں کا ممنوع اور کالعدم و مردود ہونا جب ثابت ہے تو بعض احادیث میں ان کے ممنوع و کالعدم ہونے کا ذکر نہ ہونا اس امر کو کیسے مستلزم ہو گیا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں جائز و واقع ہو جاتی ہیں؟

نیز ہم کہتے ہیں کہ فاطمہ بنت قیس اور زوجۂ رفاعہ نے جب دربار نبوی میں خود یہ صراحت کر دی کہ ہم کو ہمارے شوہروں نے تین مختلف اوقات میں تین طلاقیں دی ہیں تو ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ تفصیل معلوم کرنے کی کیا حاجت رہ گئی تھی کہ تمھیں بیک وقت تین طلاقیں دی گئی ہیں یا متفرق طور پر؟

طلاق البتہ کی تعریف

احادیث صحیحہ کا واضح مفاد یہی ہے کہ عہد نبویؐ میں یکے بعد دیگرے تین متفرق اوقات میں دی گئی تین طلاقوں کو طلاق البتہ بھی کہا جاتا تھا مگر وفات نبویؐ کے بعد "طلاق البتہ" کا ایک اختراعی اور نوایجاد معنی و مطلب لوگوں میں رواج پذیر ہو گیا جو احادیث صحیحہ کے مطابق عہد نبوی میں رائج شدہ معنی "طلاق البتہ" کے بالکل خلاف تھا۔ وہ یہ کہ لوگ طلاق البتہ یا اس کے ہم معنی الفاظ کے ساتھ طلاق دیتے وقت کبھی تو یہ نیت کرتے کہ ہم تینوں ہی طلاقیں دے رہے ہیں اور کبھی یہ نیت کرتے، کہ صرف ایک طلاق دے رہے ہیں اس معنی والی طلاق البتہ کا کوئی ذکر عہد نبوی میں نہیں

ملتا یہی وجہ تھی کہ عہد نبوی کے بعد اس طرح کی طلاق البتہ کا جب رواج ہونے لگا اور اس سلسلے میں صحابہ وتابعین سے فتاویٰ پوچھے جانے لگے تو بعض لوگوں نے پوری صراحت سے کہا کہ یہ اصطلاحی طلاق البتہ محض اختراعی وبدعی اور نوایجاد چیز ہے چونکہ اس اصطلاحی طلاق البتہ کا کوئی وجود عہد نبوی میں نہیں تھا اس لئے صحابہ وتابعین کی نظر میں ظاہر ہے کہ یہ اجتہادی معاملہ قرار پایا۔ بنابریں اس اصطلاحی طلاق البتہ کو بعض صحابہ نے اپنے صوابدید کے مطابق صرف ایک طلاق رجعی قرار دیا اور بعض نے ایک رجعی طلاق بائن اور بعض نے اسے تین طلاقیں قرار دیں اور نیت کو بالکل لغو ولایعنی بتلایا۔ لیکن بعض لوگوں نے طلاق دہندہ کی نیت کے اعتبار سے اس طلاق کو ایک یا تین یا دو قرار دیا۔ ظاہر ہے کہ جس صحابی یا تابعی نے ایسی بدعی طلاق کو ایک سے زیادہ غیر رجعی طلاق قرار دیا یا اس میں نیت کو دخیل مانا اس نے اجتہادی غلطی کی بنا پر نصوص کتاب وسنت کے خلاف فتویٰ دیا اس لئے اس صحابی یا تابعی کا یہ فتویٰ خلاف نصوص ہونے کے سبب قابل رد ہے۔ لیکن جن احادیث صحیحہ کا مفاد یہ ہے کہ عہد نبوی میں طلاق البتہ بمعنی طلاق ثلاثہ دی گئی ان احادیث میں طلاق البتہ کا لفظ دیکھ کر اگر کوئی اناڑی آدمی یہ کہتا پھرے کہ اس طلاق البتہ سے مراد وفات نبوی کے بعد والی ایجاد شدہ مصطلح طلاق البتہ ہے جس میں باعتبار نیت ایک یا تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، تو کوئی شک نہیں کہ اس اناڑی آدمی کی یہ جہالت والی بات مردود ہے۔ اس طرح احادیث صحیحہ میں طلاق البتہ کی جگہ پر اگر طلاق ثلاثہ کا لفظ عہد نبوی کے رواج عام کے مطابق مستعمل ہو گیا ہے تو اس طلاق ثلاثہ کا معنی ومطلب کسی اناڑی و جاہل کا یہ بتلاتے پھرنا کہ اس سے مراد ایک وقت یا مجلس کی تین طلاقیں ہیں بالکل مردود و باطل ہے۔ کیونکہ دوسری احادیث صحیحہ میں اس کی صراحت موجود ہے کہ طلاق البتہ یا طلاق ثلاثہ سے مراد متفرق اوقات میں یکے بعد دیگرے دی ہوئی تین طلاقیں ہیں۔ ہماری اس بات کو ملحوظ رکھنے سے بہت سے مسائل خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔

حضرت رکانہ کی طلاق البتہ کا تذکرہ

کسی بھی معتبر روایت سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں کسی نے مصطلح طلاق البتہ دی اور نیت کا اعتبار کرکے اسے ایک یا تین طلاقیں قرار دیا گیا بلکہ احادیث صحیحہ قطعی طور پر اس کی نفی کرتی ہیں۔ چنانچہ عام صحابہ وتابعین نے اس مصطلح طلاق البتہ کو صراحت کے ساتھ بدعت واختراعی چیز قرار دیا ہے جس کا واضح مطلب ہے کہ اس مصطلح طلاق البتہ کا کوئی وجود زمانۂ نبوی میں نہیں تھا۔ مگر حضرت رکانہ کی طرف منسوب شدہ ایک ساقط الاعتبار ومضطرب السند والمتن روایت کا یہ مفاد یہ ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو "طلاق البتہ" دی تھی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ کی نیت کا اعتبار کرکے اسے ایک رجعی طلاق قرار دیا تھا، ظاہر ہے کہ احادیث صحیحہ کے بالمقابل ایسی روایت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ خصوصًا ایسی صورت میں کہ عام صحابہ وتابعین اس ساقط الاعتبار روایت کے خلاف واضح طور پر فرماتے ہوں کہ مصطلح طلاق البتہ بدعت یعنی عہد نبوی کے بعد ایجاد شدہ چیز ہے لیکن رکانہ کی طرف منسوب اس ساقط الاعتبار روایت کو صحیح ومعتبر مان کرکے کہا جا سکتا ہے کہ اس میں وارد شدہ لفظ طلاق البتہ سے مراد عہد نبوی میں مروج شدہ طلاق البتہ ہی ہے یعنی کہ موصوف رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں جن کو بعض رواۃ نے اس زمانے کے رواج عام کے مطابق طلاق البتہ کے لفظ سے تعبیر کر دیا بعض دوسری روایات صحیحہ میں اس کی صراحت ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں اس روایت صحیحہ کے پیش نظر یہ طے ہو جاتا ہے کہ ایک مجلس میں رکانہ کی دی ہوئی انھیں تین طلاقوں کو بعض رواۃ نے اس زمانے کے رواج عام کے مطابق طلاق البتہ کے لفظ سے تعبیر کر دیا پھر رکانہ موصوف نے بیک وقت ایک مجلس میں اپنی دی ہوئی تین طلاقیں یا بلفظ دیگر طلاق البتہ دینے کے بعد خدمت نبوی میں آکر کہا کہ اگرچہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ یعنی کہ تین طلاقیں دی ہیں مگر ان تینوں طلاقوں یا بلفظ دیگر طلاق البتہ دینے سے میری مراد صرف ایک طلاق دینے کی تھی، چنانچہ

رکانہ کی طرف منسوب جس حدیث میں مذکور ہے کہ موصوف نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دی اس میں یہ صراحت ہے کہ موصوف نے خدمت نبوی میں حاضر ہو کر واضح طور پر عرض کیا کہ:۔

"واللہ ما اردت الا واحدۃ" (سنن ابی داؤد مع شرح عون المعبود ص۲۳۱ ج۲ باب فی البتہ)

یعنی کہ خدا کی قسم اپنی بیوی کو طلاق البتہ یا بلفظ دیگر ایک وقت میں طلاق ثلاثہ دینے سے میری نیت و مراد صرف ایک رجعی طلاق دینے کی تھی۔

اسی حدیث میں یہ مذکور ہے کہ رکانہ کے مندرجہ بالا بیان کو سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موصوف سے دوبارہ قسم دلا کر پوچھا کہ کیا فی الواقع طلاق البتہ یا بلفظ دیگر تین طلاقوں سے تمھاری نیت و مراد صرف ایک رجعی طلاق تھی؟ اس پر رکانہ نے دوبارہ قسم کھا کر کہا کہ میری نیت و مراد بخدا ایک ہی طلاق کی تھی، اس طرح کے سوال وجواب کے بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھاری نیت کے مطابق تمھاری بیوی کو صرف ایک رجعی طلاق ہوئی لہذا تم رجوع کر سکتے ہو (سنن اربعہ وغیرہ)

اس ساقط الاعتبار روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ باعتبار نیت رکانہ کی طلاق البتہ یا بلفظ دیگر طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق دربار نبوی میں قرار دیا گیا تھا، مگر یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ "طلاق البتہ" کا لفظ عہد نبوی کے رواج کے مطابق صریح طور پر تین طلاقوں کے لئے بولا جاتا تھا اس لئے یہ بہر حال ماننا لازم ہے کہ رکانہ نے جس طلاق کو طلاق البتہ کہہ کر دربار نبوی میں عرض کیا تھا کہ میری نیت طلاق البتہ سے صرف ایک طلاق تھی، وہ طلاق البتہ دراصل تین طلاقیں تھیں جن کو رکانہ موصوف نے عہد نبوی کے رواج کے مطابق طلاق البتہ کہا تھا اور انھیں تینوں طلاقوں کی بابت موصوف رکانہ کا یہ کہنا تھا کہ ان تینوں طلاقوں کو دینے سے میری نیت صرف ایک طلاق دینے کی تھی اور یہ معلوم ہے کہ صریح الفاظ میں دی ہوئی طلاق میں نیت کا کوئی اثر و دخل شریعت میں اسی طرح نہیں جس طرح نکاح وعتاق میں نیت وارادہ کا کوئی اثر و دخل نہیں ہے، مگر چونکہ رکانہ نے دربار نبوی میں پہونچ کر خود ہی یہ بیان بلا استفسار نبوی دیا کہ ان تینوں طلاقوں سے میری نیت صرف ایک طلاق تھی۔ اس لئے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ان سے قسم لے کر دوبارہ پوچھا کہ کیا فی الواقع تمھاری ایسی نیت تھی؟ ظاہر ہے کہ یہ سوال نبوی اس غرض سے نہیں ہو سکتا تھا کہ طلاق ثلاثہ

یا بلفظ دیگر طلاق البتہ کے وقوع میں نیت کا کوئی اثر و دخل ہے کیونکہ شریعت کا اصول محکم اور قانون واضح ہے کہ صریح طلاق میں نیت کا کوئی بھی اثر و دخل نہیں اس لئے صاف ظاہر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا رکانہ سے قسم لینے کا تعلق وقوع طلاق میں نیت کے اثر و دخل سے بالکل نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا مقصد کچھ اور ہی ہو سکتا ہے مثلاً یہ کہ ایک مجلس میں تین طلاقوں یا بلفظ دیگر طلاق البتہ کا دے ڈالنا اگرچہ گناہ عظیم اور حرام ہے لیکن ایسے کام کا ارتکاب اگر لاعلمی میں غیر ارادی طور پر عمداً کے بجائے سہواً سرزد ہو گیا ہو اور اس سے نیت بھی صرف ایک ہی طلاق دینے کی ہو تو اسے جرم نہیں کہہ سکتے اسی بنا پر غالباً رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لے کر پوچھا کہ کیا فی الواقع تم نے یہ طلاقیں غیر ارادی طور پر صرف ایک کی نیت سے دی ہیں؟ اس سے مقصود نبوی یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ کام قصداً ہوا ہے تو رکانہ کو اس گناہ سے توبہ و استغفار کی تلقین کی جائے ورنہ ہم بتلا چکے ہیں کہ طلاق صریح میں نیت کا کوئی اثر و دخل نہیں چونکہ طلاق البتہ یا بلفظ دیگر ایک وقت کی تینوں طلاقوں کے وقوع میں نیت کا کوئی دخل نہیں بلکہ معنوی طور پر یہ طلاقیں صرف ایک قرار پائیں گی اس لئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ کی طلاق البتہ میں نیت کا کوئی اعتبار نہ کر کے اسے صرف ایک طلاق قرار دیا مگر چونکہ اس میں رکانہ کی نیت کا ذکر بھی آ گیا تھا اس لئے آپؐ نے یہ بھی کہدیا کہ تمھاری نیت کے مطابق معنوی طور پر ایک ہی طلاق ہوئی یہ بات صرف اس صورت میں ہے کہ رکانہ کی طرف منسوب زیر بحث روایت کو صحیح فرض کر لیا جائے ورنہ اس کا ساقط الاعتبار اور مضطرب السند والمتن ہونا بہت واضح ہے (کما سیاتی) اس توجیہ کے مطابق رکانہ والی حدیث مذکور کو ساقط الاعتبار قرار دئے بغیر بھی قبول کیا جا سکتا ہے۔

حافظ ابن حجر امام ابن سیرین و قرطبی وغیرہ سے ناقل ہیں کہ "انت طالق انت طالق انت طالق"، اگرچہ بظاہر تین طلاقیں ہیں مگر یہ صرف تاکید کے معنی والی محض ایک طلاق ہو سکتی ہے (فتح الباری باب من اجاز الطلاق الثلاث صـ۳۶۴ ج ۹)

اس طرح کی طلاق بھی چونکہ ظاہری صورت کے اعتبار سے ایک وقت و مجلس کی طلاق ثلاثہ یا بلفظ دیگر طلاق البتہ کے معنی میں ہے اس لئے بعید نہیں کہ اسی طرح کی

طلاق کو رکانہ نے طلاق البتہ کے نام سے تعبیر کرکے کہہ دیا ہو کہ اس سے میری نیت صرف ایک طلاق دینے کی تھی دریں صورت رکانہ کی طرف منسوب حدیث مذکور بھی معنوی طور پر اس بات کی دلیل ہے کہ ایک مجلس اور وقت کی طلاق ثلاثہ شرعًا ایک رجعی طلاق ہے۔

جس طرح یہ مانا جا سکتا ہے کہ ایک مجلس میں تین بار انت طالق انت طالق یا اس طرح کے الفاظ کہنے سے صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے یہ تین طلاقیں معلوم ہوتی ہیں، اسی طرح بیک لفظ طلقتک ثلاثًا یا اس کے ہم معنی لفظ کہنے سے بھی صرف ایک طلاق کا وقوع ماننے میں کوئی مانع نہیں، پہلی صورت میں نیت کا اعتبار کرنے اور دوسری میں نہ کرنے پر کوئی دلیل شرعی نہیں، دونوں میں اس طرح کی تفریق قسمت ضیزیٰ یعنی بھونڈی تقسیم ہے جو شریعت میں ممنوع ہے

حضرت رفاعہ کی طلاق البتہ کا تذکرہ

عہد نبوی میں حضرت ابو عمرو بن حفص کی یکے بعد دیگرے متفرق طور پر دی ہوئی طلاق ثلاثہ یا بلفظ دیگر طلاق البتہ کا تذکرہ آچکا ہے۔ ابو عمرو بن حفص کے علاوہ ایک دوسرے صحابی حضرت رفاعہ قرظی نے بھی اپنی بیوی کو یکے بعد دیگرے تین مختلف اوقات میں تینوں طلاقیں دے ڈالی تھیں، چنانچہ صحیح بخاری و مسلم اور متعدد کتب حدیث میں مروی ہے کہ :۔

"عن عائشة ان رفاعة القرظی طلق امراته فبت طلاقها فتزوجها عبد الرحمن بن الزبیر فجاءت النبی صلی الله علیه وسلم فقالت انها كانت عند رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطلیقات الخ

یعنی ام المومنین عائشہؓ نے کہا کہ رفاعہ قرظی نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دے دی جس کے بعد ان کی مطلقہ بیوی سے عبد الرحمٰن بن زبیر قرظی نے شادی کر لی تو زوجۂ رفاعہ نے خدمتِ نبوی میں آکر کہا کہ وہ زوجیت رفاعہ میں تھی پھر اسے رفاعہ نے باقی ماندہ تین طلاقوں میں سے آخری طلاق بھی دے ڈالی الخ (صحیح بخاری کتاب الادب باب التبسم والضحک

مطبوعہ اصح المطابع دہلی باہتمام مکتبہ رحیمیہ دیوبند ص۸۹۵ و ۸۹۶ ج ۲ و صحیح مسلم مع شرح نووی ص۴۶۳ ج ۱، المحلی لابن حزم ص۵۰۴ ج ۱۱، نصب الرایہ ص۲۳۷ ج ۳)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ حضرت عائشہ رضؓ نے رفاعہ کی جس طلاق کو طلاق البتہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اسی کو عائشہ رضؓ ہی کے کہنے کے مطابق رفاعہ کی طلاق یافتہ بیوی نے بذات خود آخر ثلاث تطلیقات کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور بعض دوسری روایات صحیحہ میں عائشہ رضؓ کی زبانی زوجۂ رفاعہ کی اس طلاق کو طلاقاً ثلاثاً اور طلاقاً ثلاثاً جمیعاً بھی کہا گیا ہے (صحیحین وغیرہما) جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی واقعہ طلاق کو اس قسم کے مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کرنے کا رواج عام عہد نبوی و عہد صحابہ میں موجود تھا جیسا کہ حدیث فاطمہ بنت قیس سے بھی واضح طور پر مستفاد ہوتا ہے۔ اور "آخر ثلاث تطلیقات" کا واضح مطلب باعتراف علمائے احناف یہ ہے کہ زوجۂ رفاعہ کو تینوں طلاقیں تین مختلف و متفرق اوقات میں دی گئیں چنانچہ اسی بنیاد پر مدیر تجلی کے ہم مذہب ممدوح ابوبکر جصاص متوفی ۳۷۰ھ نے وضاحت کی ہے کہ حدیث مذکور کے ان الفاظ کی موجودگی میں حدیث مذکور سے یہ استدلال کرنا قطعاً غلط اور باطل ہے کہ ایک وقت میں تینوں طلاقوں کا دے ڈالنا جائز ہے (احکام القرآن للجصاص ص۴۵۲ ج ۱) یہی بات علامہ ابن الترکمانی حنفی نے بھی کہی ہے۔ مدیر تجلی کے سلسلۂ اساتذہ کے مولانا علی احمد دیوبندی نے صحیح بخاری باب من اجاز الطلاق الثلاث میں حدیث مذکور کے حاشیہ میں صراحت کی ہے کہ:۔

"فیہ الترجمۃ فانہ ظاہر فی انہ قال لہ انت طالق البتۃ ویحتمل ان یکون المراد انہ طلقہا طلاقاً حصل بہ قطع عصمتہا وہو عام من ان یکون طلقہا ثلاثاً مجموعۃ او مفارقۃ ویؤیدہ الثانی انہ سیاتی فی کتاب الادب من وجہ آخر انہا قالت طلقنی آخر ثلاث تطلیقات وہذا یرجح الخ"، یعنی اس لفظ میں ترجمۃ الباب کی مطابقت پائی جاتی ہے اور یہ لفظ عام ہے جو بیک وقت تینوں طلاقیں دینے اور متفرق طور پر تینوں طلاقیں دینے کے معنی ظاہر کرتا ہے مگر اس روایت میں دوسرے معنی مراد ہونے پر صحیح بخاری کتاب الادب میں مروی شدہ اسی حدیث کے الفاظ "آخر ثلاث تطلیقات" دلالت کرتے ہیں۔

مذکورہ بالا بات مولانا شبیر احمد عثمانی نے شرح مسلم میں بھی کہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عام علماء احناف یہ اعتراف کرنے پر متفق ہیں کہ بتصریح زوجۂ رفاعہ، رفاعہ نے تین مختلف اوقات میں تینوں طلاقیں دی تھیں۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری اور علامہ قسطلانی نے ارشاد الساری میں بھی یہی بات باب مذکور میں کہی ہے۔ مگر مدیر تجلی پر تمام ثابت شدہ حقائق سے انکار کا بھوت سوار ہے اس لئے موصوف ایک طرف یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ رفاعہ نے اپنی بیوی کو تین متفرق اوقات میں تینوں طلاقیں دی تھیں (طلاق نمبر ص۱۰۲، ۱۴۳) دوسری طرف موصوف فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے ہی نہیں بلکہ اس حدیث کے لئے صحیح مسلم کا حوالہ دینے والوں کے خلاف حسب عادت مدیر تجلی نے اپنی بازاری بیہودہ گوئی کا مظاہرہ کیا ہے (طلاق نمبر ص۱۳۸ تا ص۱۴۰)

مگر ہم کہتے ہیں کہ سچ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ آدمی کو کسی چیز کی بے جا محبت اندھا و بہرا بنا دیتی ہے چنانچہ حب مسخ حقائق سے مدیر تجلی کی مغلوبیت کا یہ حال ہے کہ انھیں صحیح مسلم میں مذکور شدہ مندرجہ بالا حدیث رفاعہ نظر ہی نہیں آئی، اس کے باوجود موصوف کی بے تمیزی کا یہ حال ہے کہ ان اہل علم کو اپنی مخصوص بازاری زبان میں مطعون کرتے ہیں جو حدیث مذکور کو صحیح مسلم سے نقل کرتے ہیں۔ اگر جذبۂ رد حقائق سے مغلوبیت کے باعث بصیرت و بصارت سے محروم ہو جانے کے سبب مدیر تجلی کو صحیح مسلم کے بجائے صرف صحیح بخاری میں حدیث مذکور نظر آسکی تو یہ معلوم ہے کہ صحیح بخاری کا مقام و مرتبہ صحیح مسلم سے بلند و بالا ہے اور بصیرت و بصارت سے محرومی کے باعث صحیح بخاری میں منقول شدہ اس حدیث کا وہ مطلب مدیر تجلی کی سمجھ میں نہیں آتا جو اہل علم سمجھتے ہیں تو اپنے ہی طرح کے مقلدین جامدین خصوصاً مولانا علی احمد کے حاشیہ بخاری کی اس عبارت سے مدیر تجلی کو تشفی کیوں نہ ہو سکی جس کا حاصل یہ ہے کہ زوجۂ رفاعہ کو بتصریح زوجۂ رفاعہ تین مختلف اوقات میں متفرق طور پر تینوں طلاقیں دی گئی تھیں؟ ہند و پاک کی حنفی و غیر حنفی درسگاہوں کے ابتدائی درجات میں پڑھائی جانے والی مشہور و معروف حدیث کی کتاب مشکوٰۃ شریف کے ابواب الطلاق میں بھی حدیث مذکور صحیح بخاری و مسلم دونوں کے حوالہ سے منقول ہے مگر ؎ دیدۂ کور کو کیا آئے نظر کیا دیکھے؟

صحیح بخاری و مسلم بلکہ متعدد کتب حدیث میں نہایت وضاحت و صراحت کے ساتھ صاف صاف ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ کے بیان کردہ یہ الفاظ موجود اور منقول و مذکور ہیں کہ :۔

"ان رفاعۃ القرظی طلق امرأتہ البتۃ فتزوجھا عبد الرحمٰن
فجاءت النبی صلے اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ! ان رفاعۃ
طلقھا آخر ثلاث تطلیقات الخ
یعنی رفاعہ نے اپنی بیوی کو تینوں طلاقیں دے ڈالیں تو رفاعہ کی اس مطلقہ بیوی نے عبد الرحمٰن بن زبیر سے شادی کر لی پھر شادی کے بعد زوجۂ رفاعہ نے خدمت نبویہ میں آکر کہا کہ اسے رفاعہ نے تینوں طلاقوں میں سے آخری طلاق دے کر بائنہ کر دیا تھا الخ"

مذکورہ بالا حدیث کا نہایت واضح و صریح مطلب و معنی یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضہ نے بیان کیا کہ زوجۂ رفاعہ نے بذات خود یہ صراحت اور وضاحت کر دی تھی کہ مجھے میرے شوہر رفاعہ نے تین مختلف اوقات میں متفرق طور پر تینوں طلاقیں دے دی تھیں اسی واضح بات کو مدیر تجلی کے مولانا علی احمد نے حاشیہ صحیح بخاری میں معنوی طور پر اس طرح کہا کہ زوجۂ رفاعہ نے کہا تھا کہ " طلقنی زوجی الخ یعنی میرے شوہر نے مجھے تین مختلف اوقات میں متفرق طور پر یکے بعد دیگرے تین طلاقیں دی تھیں۔ مگر مدیر تجلی نشۂ ردِ حقائق سے مغلوب ہو کر حقائق کو دیکھنے سمجھنے سے محروم ہو گئے ہیں۔

واضح رہے کہ تین متفرق اوقات میں دی ہوئی تین طلاقوں کو عہد نبوی میں اگرچہ طلاق البتہ کہنے کا رواج عام تھا مگر مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے یہاں طلاق البتہ کی اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو طلقتک البتہ یا اس کے ہم معنی لفظ کے ساتھ طلاق دے، دریں صورت طلاق دہندہ کی نیت کے مطابق مطلقہ عورت پر طلاق واقع ہو گی اور صورت وقوع طلاق بھی ایک عجوبہ ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔ مگر حیرت ہے کہ رفاعہ و فاطمہ والی طلاق البتہ کا مطلب یہ لوگ یہ نہیں بتلاتے کہ ان کی طلاقیں طلاق دہندہ کی نیت کے مطابق واقع ہوئی تھیں لیکن یہی لوگ اسی حدیث

میں واقع شدہ لفظ ثلاث تطلیقات کا یہ مطلب بتلاتے پھرتے ہیں کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ ایسی الٹی باتیں کرنے والوں سے اللہ سمجھے جو اس طرح کی لغو طرازی کو علمی خدمت کہتے پھرتے ہیں۔

لعان سے متعلق ایک وضاحت

عام کتب حدیث میں حضرت عویمر عجلانی کے لعان کا تذکرہ موجود ہے اسکے بعض الفاظ میں یہ مذکور ہے کہ لعان کے بعد عویمر نے اپنی لعان شدہ بیوی کو دربار نبوی میں بیک وقت تینوں طلاقیں دے دی تھیں۔ (صحیح بخاری باب من جوز الطلاق الثلاث و عام کتب حدیث)

مندرجہ بالا حدیث کے الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ لعان سے فراغت کے بعد حکم نبوی کے بغیر عویمر نے اپنی لعان شدہ بیوی کو بیک وقت تینوں طلاقیں دے دیں اگرچہ الفاظ مذکورہ میں اس کی صراحت نہیں کہ عویمر کے اس طرز عمل پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ردعمل ظاہر کیا مگر یہ معلوم ہے کہ ایک ہی حدیث کو ایک راوی کبھی اختصاراً کے ساتھ بعض الفاظ اور بعض تفصیلات کو حذف کرکے بیان کرتا ہے اور کبھی تفصیل کے ساتھ بلا حذف و بلا اختصار بیان کرتا ہے۔ چنانچہ دوسرے مواقع پر اس حدیث کے راوی صحابی سہل بن سعد نے صراحت کر دی ہے کہ عویمر نے بعد لعان حکم نبوی کے بغیر جو تینوں طلاق ایک مجلس میں دی تھیں ان پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں اپنا ردعمل ظاہر کیا تھا کہ:۔

"ذالکم التفریق بین کل متلاعنین" یعنی محض لعان ہی لعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان باعث تفریق ہے۔ (صحیح البخاری مع فتح الباری باب التلاعن فی المسجد ص۴۵۲ ج۹ و صحیح مسلم مع شرح نووی ص۴۸۹ ج۱)

مذکورہ بالا فرمان نبوی سے صاف ظاہر ہے کہ چونکہ صرف لعان سے لعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان تفریق واقع ہو جاتی ہے اس لئے حصول تفریق کے لئے لعان کرنے والے شوہر کو طلاق دینے کی کوئی حاجت نہیں نہ ایک طلاق دینے کی حاجت ہے

نہ ایک سے زیادہ ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے لعان کے بعد ایک مجلس میں عویمر کی دی ہوئی تینوں طلاقوں کو لغو و کالعدم قرار دے کر وضاحت کر دی تھی کہ یہ طلاقیں بے موقع و بے محل ہیں کیونکہ محض لعان سے مقصود تفریق حاصل ہو چکا ہے اس لئے طلاق دینے کی کوئی حاجت ہی نہیں خواہ بیک وقت ایک طلاق دی جائے یا ایک سے زیادہ ۔ چنانچہ اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ حضرت ابن عباس سے بسند صحیح مروی ہے کہ :۔

"فرّق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بین المتلاعنین وقضی ان لا بیت لھا علیہ ولا قوۃ من اجل انھا یتفرقان من غیر طلاق ولا متوفی عنھا الخ"

یعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان تفریق کر کے یہ فیصلہ کیا کہ دونوں کے درمیان کسی طلاق کے بغیر ہی تفریق ہو گئی ہے ۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۶۴، ۱۶۵ ج ۱۰ و کتاب اقضیہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لابن فرج ص ۴۰۶)

مندرجہ بالا احدیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے صراحت کر دی ہے کہ لعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان طلاق کے بغیر محض لعان سے تفریق واقع ہو جاتی ہے ـــــ مگر مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کا کہنا ہے کہ چونکہ عویمر کی ان طلاقوں پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر و تنقید نہیں کی اس لئے ثابت ہوا کہ بیک وقت ایک سے زیادہ تینوں طلاقیں دی جا سکتی ہیں ـــــ بھلا ثابت شدہ حقائق سے سرتابی کرنے والے مدیر تجلی جیسے لوگوں کو حقیقت ثابتہ کا ادراک کیسے کرایا جائے ؟ حدیث عویمر کا ایک مطلب امام شافعی وغیرہ نے یہ تبلایا ہے کہ چونکہ ایک مجلس میں عویمر کی دی ہوئی تینوں طلاقوں پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کوئی نکیر نہیں کی اس لئے بیک وقت تینوں طلاقوں کا دینا جائز ہے ممنوع و حرام نہیں ۔ مگر مدیر تجلی اور متعدد تقلیدی مذاہب امام شافعی کے اس استدلال کو صحیح نہیں مانتے پھر اس سے ایک وقت کی تین طلاقوں کے وقوع پر استدلال کیونکر صحیح ہے؟

د نیز ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص ص ۴۵۴ ج ۱) اگرچہ نصوص کتاب وسنت میں یہ صراحت ہے کہ بیک وقت طلاق ثلاثہ یا بے وقت کوئی بھی طلاق ممنوع ومردود ہے مگر مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ کہتے ہیں کہ خدمت نبوی میں جب بھی طلاق ثلاثہ کا ذکر آیا تو آپؐ نے یہ تفصیل نہیں پوچھی کہ آیا بیک وقت تینوں طلاقیں دی گئی تھیں یا متفرق اوقات میں، لہذا یہ بات اس چیز کی دلیل ہے کہ طلاق ثلاثہ متفرق اوقات میں دی گئی ہوں یا بیک وقت بہرحال واقع ہوں گی (تجلی کا طلاق نمبر مختلف مقامات)

حالانکہ کسی بھی معتبر روایت میں یہ صراحت نہیں کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ یا بے وقت کی طلاق کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے واقع قرار دیا ہو۔ اس کے باوجود مدیر تجلی جیسے شائقین رد حقائق اصل حقیقت کو سمجھنے کی صلاحیت سے محروم ہوں یا عمداً انکار حقائق کرتے ہوں تو کوئی شخص کیا کرے۔

اس مسئلہ کو زیادہ آسانی کے ساتھ سمجھانے کی غرض سے ہم عرض کرتے ہیں کہ جو حضرات بیک وقت ایک سے زائد دی ہوئی طلاقوں کے وقوع کے قائل ہیں وہ بھی اس بات پر متفق ہیں کہ بیک وقت اگر تین طلاقوں سے زیادہ چار سے لے کر ایک ہزار یا لاکھ کروڑ اور ستاروں کی تعداد بھر طلاقیں دے ڈالے تو مطلقہ پر صرف تین ہی طلاقیں واقع ہوں گی اور تین سے زائد ساری طلاقیں کالعدم ہوں گی مثلاً بسند صحیح مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود صحابی کے پاس ایک آدمی نے کہا کہ "طلقت امراتی تسعة وتسعین مرة"، میں نے اپنی بیوی کو بیک وقت ننادے طلاقیں دے دی ہیں، حضرت ابن مسعودؓ نے اس آدمی سے کہا کہ تم نے اس مسئلہ کو دوسروں سے پوچھا تو کیا جواب ملا ہے، شخص مذکور نے کہا کہ لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ۔ "قد حرمت علیک"، یہ مطلقہ بیوی اب تم پر حرام ہوگئی۔ ابن مسعود نے کہا کہ:۔ لقد أرادوا أن یبقوا علیک بانت منک بثلاث وسائرهن عدوان" یعنی کہ ان جواب دینے والوں نے تم پر جواب دینے میں شفقت ونرمی برتی ہے کیونکہ میں یہ کہتا ہوں کہ تمھاری دی ہوئی ان ننادے طلاقوں میں سے صرف تین طلاقوں کی وجہ سے تمھاری یہ بیوی تو بائنہ ہوگئی اور ان میں سے باقی چھیانوے طلاقیں گناہ وسرکشی

کا موجب ہوئیں (مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۲ ج ۵ ونصب الرایہ وغیرہ) ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے ابن مسعود سے پوچھا کہ بیوی کو سو طلاقیں دے چکا ہے ابن مسعود نے کہا کہ صرف تین طلاقوں کی وجہ سے وہ حرام ہو چکی ہے باقی ستانوے طلاقیں عدوان وسرکشی اور جرم وگناہ ہیں۔ اسی طرح کی بات حضرت ابن مسعودؓ کے علاوہ متعدد صحابہ حضرت عثمان بن عفان، مغیرہ بن شعبہ، حضرت عمر بن خطاب وغیرہم سے بھی مروی ہے (مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبدالرزاق وسنن بیہقی وغیرہ) ظاہر ہے کہ تین سے زائد دی ہوئی طلاقوں کو ان صحابہ نے کالعدم اور معصیت وجرم قرار دیا ہے جس کا واحد سبب یہ ہے کہ یہ طلاقیں بے موقع وبے محل حکم شریعت کے خلاف دی گئی ہیں اسی طرح طلاق کے وقت خاص میں جب نصوص کے مطابق ایک سے زیادہ طلاقیں بے موقع وبے محل ہیں تو اسی اصول کے تحت ایک سے زیادہ دی ہوئی ایک وقت کی طلاقیں بھی غیر واقع وکالعدم ہوں گی، اگر کسی صحابی کی طرف ایک وقت کی طلاق ثلثہ کے وقوع کے فتویٰ کا انتساب صحیح ہے تو یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ کسی بھی صحابی نے یہ نہیں کہا کہ ہمارا فتویٰ قرآن وحدیث کے کسی نص سے ماخوذ ہے بعض روایت میں صراحت ہے کہ :-

جاء رجل الی علی بن ابی طالب فقال انی طلقت امرأتی الفا قال بانت منک بثلاث اقسم سائرھن بین نساءک "، یعنی خلیفۂ راشد حضرت علی سے ایک آدمی نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دی ہیں تو حضرت علی نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے تو تمہاری یہ بیوی بائنہ ہوگئی اور باقی نوسو ستانوے طلاقیں تم اپنی دوسری بیویوں پر تقسیم کردو (مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۳ ج ۱۴ وسنن دارقطنی ص۴۳۲ ج ۲)

ظاہر ہے کہ حضرت علی نے یہ بات محض غصہ میں کہی تھی ورنہ تین سے زیادہ طلاقوں کو دوسری بیویوں پر تقسیم کرنے کا قائل کوئی بھی نہیں۔ یہی غصہ والی بات ان صحابہ کے فتاوی میں بھی کارفرما تھی جنھوں نے ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقوں کو واقع بتلایا چنانچہ حضرت عمر بن خطاب کے جاری کردہ حکم کا سبب بھی یہی تھا کہ لوگوں کی بے راہ روی کے سدباب کے لئے انھوں نے یہ اقدام کیا تھا۔

ظاہر ہے کہ غیر نبی کی زبان سے غصہ کی حالت میں نکلی ہوئی ایسی باتوں کو حجت شرعی نہیں قرار دیا جا سکتا جب کہ غیر نبی کی یہ باتیں خلاف نصوص ہوں ورنہ لازم آئے گا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا فرمان کے مطابق جس آدمی نے اپنی ایک بیوی کو تین سے زیادہ سیکڑوں طلاقیں دے ڈالی ہوں ان میں سے تین ۔ تین طلاقیں اس کی دوسری بیویوں پر بھی واقع ہو جائیں پھر وہ تمام بیویوں سے محروم ہو جائے گا ۔ اس معاملہ میں ہمارے مخالفین میں سے کوئی شخص بھی حضرت علی کے فرمان مذکور کو دلیل و حجت نہیں بنا تا اس کا سبب پوچھنے پر یہ مخالفین اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے کہ ایسے آدمی کی دوسری بیویوں پر یہ طلاقیں اس لئے نہیں واقع ہوں گی کہ یہ طلاقیں بے موقع و بے محل ہیں اور حضرت علی کا فرمان نصوص کے خلاف ہونے کے سبب ناقابل اعتبار ہے ۔ پھر یہی اصول جب دوسرے صحابہ کے فتاوی پر بھی جاری کیا جائے تو بھلا یہ اقدام کیونکر درست نہیں ہو گا ؟

کیا تین مختلف اوقات میں تینوں طلاقیں دے ڈالنا سنت ہے؟

طلاق سنت کا اصل اور بہترین طریقہ تو یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ مدخولہ عورت کو طلاق کے وقت خاص یعنی انقطاع حیض کے بعد غسل سے فارغ ہونے پر جماع سے پہلے ایک طلاق دے کر توقف کرے اگر عدت طلاق کے اندر رجوع نہیں کرتا ہے تو پھر ختم عدت کے بعد وہ عورت خود مطلقہ بائنہ ہو کر طلاق دینے والے پر حرام ہو جائے گی لیکن اگر طلاق کے وقت خاص میں ایک طلاق دینے کے بعد انقطاع حیض ہونے پر دوسری حالت طہر آئے تو کیا اس وقت طہر میں جب کہ طلاق دینے والے نے مطلقہ سے رجوع نہیں کیا ہے اس مطلقہ کو دوسری طلاق دے سکتا ہے ؟ اور اسی طرح تیسرے طہر میں تیسری طلاق بھی دے سکتا ہے ؟ دریں صورت کیا دوسری و تیسری طلاقیں واقع ہو جائیں گی ؟ مذکورہ بالا سوال کے جواب میں ہماری تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ اس سلسلے میں احادیث منقولہ کے مضامین بظاہر مختلف ہیں جن احادیث نبویہ کا حاصل یہ ہے کہ طلاق کے وقت خاص میں ایک طلاق دے کر توقف کرے ایسی صورت میں اگر اندرون عدت رجوع نہیں کرے گا تو مطلقہ

بائنہ ہو کر حرام ہو جائے گی ان کا ظاہری مفاد یہ ہے کہ ایک طہر کے بعد آنے والے دوسرے تیسرے طہروں میں بلا رجوع دوسری تیسری طلاقیں نہیں دینی چاہیئے ہاہم عرض کر آئے ہیں کہ نصوص کتاب وسنت میں یہی کہا گیا ہے کہ ایک رجعی طلاق کے بعد اگر اندرون عدت رجوع نہیں کیا گیا تو ختم عدت پر مطلقہ عورت بائنہ ہو جائے گی اور کسی بھی آیت یا معتبر حدیث میں اس کی اجازت بالصراحت نہیں دی گئی ہے کہ طلاق رجعی کے بعد رجوع کئے بغیر اندرون عدت دوسری تیسری طلاقیں دی جاسکتی ہیں ۔عام صحابہ کرام نے بھی یہی صراحت کی ہے کہ نصوص قرآنی کا مطلب یہ ہے کہ ایک رجعی طلاق کے اندرون عدت رجوع نہ کرنے کی صورت میں ختم عدت پر عورت بائنہ ہو جائے گی مگر کسی نے یہ نہیں کہا کہ رجوع نہ کرنے کی صورت میں ختم عدت سے پہلے دوسری تیسری طلاقیں دینی بھی سنت ہیں یا ان کی شریعت میں اجازت ہے البتہ بعض صحابہ کی طرف اس طریق طلاق کو مسنون یا جائز قرار دینے کی بات غلط طور پر منسوب ہوگئی ہے ۔معتبر سند سے یہ ثابت نہیں کہ کسی صحابی نے ایسی صورت طلاق کو مطابق سنت کہا ہے البتہ اس طرح سے دی ہوئی طلاقوں کے وقوع کا فتویٰ بعض صحابہ سے بسند معتبر منقول ہے مگر اس طرح کا فتویٰ اس امر کی دلیل ہرگز نہیں کہ فتویٰ دینے والا اس طریق طلاق کو مطابق کتاب وسنت بھی مانتا تھا۔ہم دیکھتے ہیں کہ متعدد صحابہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے وقوع کا اگرچہ فتویٰ دیتے تھے مگر یہ صراحت بھی ان سے منقول ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ نصوص کتاب وسنت کے خلاف ہے اور حرام وناجائز بھی ۔

البتہ بعض تابعین اور ان کے بعد آنے والے اہل علم کا کہنا ہے کہ یہ صورت طلاق صرف احسن وافضل اور اولی ہے ورنہ اگر دوسرے تیسرے طہر میں رجوع کے بغیر دوسری تیسری طلاقیں بھی دی جائیں تو وہ اگرچہ خلاف احسن اور خلاف افضل واولی ہیں مگر یہ صورت طلاق بھی جائز ہے اور اس صورت میں دوسری تیسری طلاقیں پڑ جائیں گی جن کے بعد یہ مطلقہ عورت مطلقہ بائنہ غلیظہ اور حرام ہو جائے گی اور حلالہ شرعیہ کے بغیر طلاق دینے والے کے ساتھ اس عورت کا نکاح نہیں ہو سکتا اس موقف ومذہب پر بطور دلیل کہا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید نے علی الاطلاق مطابق عدت طلاق کی اجازت اس شرط پر دی ہے

کہ طلاق کے وقت خاص میں بیک وقت ایک طلاق دی جائے لہذا اگر کوئی شخص یکے بعد دیگرے تین مختلف اوقات میں متفرق طور پر ایک ایک طلاق دیوے تو اس کی یہ طلاقیں حسب حکم قرآنی مطابق عدت ہی ہوئیں اس لئے طلاق کے اوقات مخصوصہ میں متفرق طور پر رجوع کے بغیر یکے بعد دیگرے تینوں طلاقوں کا دینا جائز اور درست ہوا مگر آیت مذکورہ سے یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ حدیث نبوی سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود سے مروی ہے کہ:۔

"اذا اراد الرجل ان یطلقها ثلثا للسنة طلقها عند کل طهر واحدةً"

یعنی جو شخص مطابق سنت تینوں طلاقیں دینی چاہے وہ ایک۔ ایک طہر میں تینوں طلاقیں یکے بعد دیگرے دیوے مگر ہم بتلا آئے ہیں کہ روایت مذکورہ صحیح نہیں۔

ایک ضروری وضاحت

ہمارے نزدیک نصوص کتاب وسنت کی روشنی میں طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں موقف اہل حدیث ہی صحیح ہے۔ مگر ہم کو پوری طرح اس حقیقت کا اعتراف واحساس ہے کہ نصوص کتاب وسنت کے مطابق موقف اہل حدیث ہی پر اگرچہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں امت یعنی صحابہ وتابعین کا عمل تھا لیکن اپنی خلافت کے دو تین سال کے بعد حضرت عمر بن خطاب فاروق اعظم نے اس معاملہ میں بعض لوگوں کی بے راہ روی دیکھ کر ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین قرار دئے جانے کا قانون نافذ کر دیا۔ اس سے ہمارے خیال میں حضرت عمر فاروق کا مقصد یہ تھا کہ اس معاملہ میں لوگوں کی بے راہ روی بند ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں نصوص شرعیہ کی پابندی کے بغیر ایک وقت میں تینوں طلاقیں دینے والے لوگ عموماً غیر صحابی اور احکام شرعیہ کی پرواہ نہ کرنے والے غلط کار افراد تھے۔ کیونکہ عام صحابہ کرام اور ان کے فیض یافتہ سعادت مند تلامذہ ومتوسلین جو تابعین کے معزز لقب سے یاد کئے جاتے ہیں حتی الوسع اپنے علم ومعرفت کے مطابق احکام شرعیہ اور نصوص کتاب وسنت کی پوری پابندی کرتے تھے۔ صرف بعض حضرات انفرادی

طور پر بعض احکام شرعیہ و نصوص کا علم نہ ہونے کے سبب یا ان کا صحیح معنی و مطلب نہ سمجھ سکنے کے سبب یا کسی اور عذر و علت کے سبب غیر شعوری طور پر حکم شرعی کے خلاف عمل کر بیٹھتے تھے مگر علم ہونے یا عذر زائل ہونے کی صورت میں وہ اپنے اس طرز عمل سے حکم شرعی کی طرف رجوع کر لینے کے عادی تھے، جس طرح کی بے راہ روی کی روک تھام کے لئے حضرت عمرؓ نے معاملہ طلاق میں حکم شریعت کے خلاف بخیال خویش اصلاح کے لئے تعزیری قانون نافذ کیا تھا اسی طرح موصوف نے بعض دوسرے امور میں بھی کیا تھا مگر یہ معلوم ہے کہ تمام احکام شرعیہ بذات خود حکمت و مصلحت پر قائم ہیں خواہ اس کا علم ہم کو ہو سکے یا نہیں اس لئے کسی حکم شرعی کے خلاف لوگوں کی بے راہ روی کو روکنے کے لئے اس حکم شرعی کو بدل دینے کا اقدام خواہ کتنے ہی غور و فکر اور اخلاص و خیر خواہی کے تحت کیا جائے ایک "اجتہادی غلطی" کہلائے گا۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ اپنی ذاتی مصلحت بینی کی بنیاد پر بعض خلفائے راشدین ...... بعض احکام شرعیہ کے خلاف بخیال خویش اصلاح و مصلحت کی غرض سے دوسرے احکام صادر کر چکے تھے ان احکام کے سلسلے میں ان خلفاء کی باتوں کو عام امت نے رد کیا اور انھیں اجتہادی غلطی قرار دے کر نصوص و احکام شرعیہ ہی کی پابندی کو صحیح قرار دیا اور یہی بات اصول شریعت و اجماع امت کے مطابق بھی صحیح ہے۔ ہم آگے چل کر کئی ایسی مثالیں پیش کرنے والے ہیں جن میں احکام شرعیہ و نصوص کے خلاف خلفائے راشدین کے طرز عمل کو پوری امت نے اجتماعی طور پر غلط قرار دے کر نصوص و احکام شرعیہ پر عمل کیا ہے پھر زیر بحث مسئلہ طلاق میں بھی ہم یہی چاہتے ہیں کہ نصوص و احکام شرعیہ کے خلاف حضرت عمر کی سوچی ہوئی مصلحت کی بنا پر جاری شدہ حکم کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے۔

یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ نصوص کتاب و سنت میں اس بات کا حکم موجود ہے کہ پانی پر قدرت نہ رکھنے والا جنبی آدمی غسل و وضو کے بجائے تیمم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے اس سلسلہ میں قرآن مجید کی دو دو آیات صریحہ اور بہت سی احادیث صحیحہ وارد ہیں مگر اس کے باوجود بھی حضرت عمر بن خطاب فاروق اعظم اس طرح کے آدمی کے لئے بذریعہ تیمم نماز پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ حتی کہ اس معاملہ میں ان

کے ایک ہم خیال جلیل القدر صحابی حضرت عبداللہ بن مسعود کے سامنے ان آیات کی تلاوت کی گئی اور حضرت عمر کے سامنے ایسی صورت میں بذریعہ تیمم نماز پڑھنے سے متعلق حدیث نبوی سنائی گئی مگر دونوں کے دونوں حضرات اپنے موقف پر قائم رہے۔ اول الذکر حضرت عمرؓ تو اس لئے اپنے اس موقف پر قائم رہے کہ نسیان اور بھول کے باعث انھیں وہ حدیث نبوی ذکر کرنے کے باوجود بھی نہیں یاد آسکی جس میں بذریعہ تیمم نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔ لیکن آخر الذکر حضرت ابن مسعود کے سامنے جب آیت قرآنی پیش کی گئی تو انھوں نے اس مصلحت کی بنا پر اسے قبول نہیں کیا کہ غیر معذور لوگ بھی معمولی سردی کی وجہ سے بذریعہ تیمم نماز پڑھ لیا کریں گے۔ حضرت عمر و ابن مسعود کی یہ بات تمام کتب حدیث خصوصاً صحیحین میں متعدد طرق واسانید سے مروی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سلسلہ میں حکم شرعی کے خلاف ان دونوں کا اقدام حکم شرعی کی عدم واقفیت یا کسی مصلحت کے سبب سرزد ہوا مگر دونوں حضرات کے اس طرز عمل کو پوری کی پوری امت خلاف حکم شرعی ہونے کے سبب اجتہادی یا علمی غلطی قرار دیتی ہے اور ان کے طرز عمل کو لائحہ عمل بنانے کے بجائے نصوص کتاب وسنت ہی پر عمل کرتی ہے۔ مذکورہ بالا بات کو حضرت عمرؓ نے قانونی شکل نہیں دیا تھا مگر ایک سے زیادہ واضح مثالیں ایسی موجود ہیں جن میں حضرت عمرؓ یا کسی بھی خلیفہ راشد نے نصوص کتاب وسنت کے خلاف اپنے اختیار کردہ موقف کو بطور قانون جاری کر دیا تھا لیکن پوری امت نے ان معاملات میں بھی حضرت عمرؓ یا دوسرے خلیفۂ راشد کے جاری کردہ قانون کے بجائے نصوص ہی کی پیرو ہے، چنانچہ ہم اب اس طرح کی بعض مثالوں کا تذکرہ کریں گے کیونکہ ان مثالوں کا تعلق ہمارے اس زیر بحث مسئلہ سے بہت گہرا ہے۔

ناظرین کرام اب مثالوں کو بغور ملاحظہ فرمائیں :۔

تنبیہ :۔

ترجمان دہلی میں اشاعت کے لئے بھیجے گئے ہمارے اس مضمون میں اس مسئلہ سے متعلق اہل تقلید کے دعویٰ اجماع کا جائزہ آخر میں لیا گیا تھا۔ اس مضمون کا وہ حصہ ترجمان میں شائع ہونے سے پہلے مدیر تجلی کی وفات کے سبب شائع ہونا بند کر دیا گیا تھا مگر چونکہ

اس معاملہ میں اہل تقلید نے زیادہ زور اس مسئلہ کو اجماعی قرار دینے پر صرف کیا ہے اور بظاہر اس دعویٰ میں یہ اہل تقلید کچھ لوگوں کو حق بجانب معلوم ہوتے ہیں اس لئے ہم زیادہ مناسب سمجھتے ہیں کہ ترتیب مضمون میں ذراسی تبدیلی کر کے دعوی اجماع ہی کو پہلے ناظرینِ کرام کے سامنے تحقیق کی کسوٹی پر کس کر پیش کریں۔

خلاف نصوص بعض خلفائے راشدین کے نافذ کردہ کچھ قوانین کی مثالیں

حج تمتع کی مثال

یہاں ہم بعض ایسی مثالوں کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جن کا تعلق ہمارے اس زیرِ بحث مسئلہ وموضوع سے بہت گہرا ہے۔ مشہور ومعروف صحابی حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ:۔

"تمتعنا على عهد رسول الله صلے الله عليه وسلم ونزل القران ثم قال رجل (عمر بن الخطاب) برأيه ماشاء"

یعنی عہد نبوی وصدیقی میں ہم حج تمتع کیا کرتے تھے اور قرآن مجید بھی اس سلسلہ میں نازل ہوا مگر بعد میں ایک صاحب نے یعنی عمر بن خطاب نے اپنی رائے سے حج تمتع پر پابندی لگادی (صحیح بخاری ومسلم وغیرھما)

مذکورہ بالا حدیث عمران متعدد کتب حدیث میں مختلف اسانید سے مروی ہے اور اس کا واضح مفاد یہ ہے کہ دور نبوی وصدیقی میں حج تمتع کرنے کا رواج عام تھا جس سے بعد میں حضرت عمر بن خطاب نے اپنے دور خلافت میں منع کردیا۔ نیز مندرجہ ذیل حدیث صحیح سے معلوم ہوتا ہے کہ حج تمتع پر پابندی حضرت عثمان بن عفان نے بھی اپنے دور خلافت میں لگا رکھی تھی۔

"عن عبد الله بن شقيق قال كان عثمان ينهى عن المتعة (صحیح مسلم ص۴۰۱ ج۱)

وعن مروان بن الحکم مثل ذالک" (صحیح البخاری ص۲۱۲ ج ۱) یعنی حضرت عثمانؓ حج تمتع سے منع کرتے تھے۔"

اس کا حاصل یہ ہے کہ دور نبوی و صدیقی میں جس حج تمتع کا رواج عام تھا اس سے حضرت عمر و عثمان اور متعدد روایات کے مطابق امیر معاویہ اپنے اپنے دور خلافت میں منع کرتے تھے حتی کہ بعض روایات صحیحہ کے مطابق حج تمتع کرنے پر حضرت عمر فاروق لوگوں کو سزائیں بھی دیتے تھے (سنن سعید بن منصور و متعدد کتب حدیث)

اس کے باوجود تمام اہل علم بشمول اہل تقلید حج تمتع کو اس لئے جائز کہتے ہیں کہ دور نبوی و صدیقی میں اسے جائز سمجھا جاتا تھا اس لئے اس پر حضرت عمر و عثمان و معاویہ کی لگائی ہوئی پابندی کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔ مگر طلاق کے زیر بحث مسئلہ سے متعلق مذکورہ بالا مفہوم و معنی کی حامل ایک حدیث صحیح مشہور و معروف صحابی حضرت عبداللہ بن عباس سے اس طرح مروی ہے کہ :۔

"کانت الطلاق علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وسنتین (وفی روایۃ ثلث سنین) من خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ أناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ علیھم" یعنی عہد نبوی و صدیقی اور خلافت فاروقی کے ابتدائی دو تین سالوں میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک قرار دی جاتی تھیں مگر اپنی خلافت کے دو تین سال کے بعد حضرت عمر بن خطاب نے یہ دیکھ کر کہ لوگ بیک وقت بکثرت طلاق ثلاثہ دینے لگے ہیں، کہا کہ لوگ اس معاملہ میں جلد بازی کرنے لگے ہیں حالانکہ انھیں اس میں توقف کا حکم تھا تو پھر کیوں نہ ہم ایسی طلاقوں کو ان پر نافذ کر دیں، چنانچہ موصوف عمر بن خطاب نے ایسی طلاقوں کو تین قرار دے دیا۔"

مندرجہ بالا حدیث ابن عباس عمران والی حدیث ہی کی طرح صحیح مسلم و دیگر کتب حدیث میں متعدد صحیح طرق و اسانید سے مروی ہے اور اس کا واضح مفاد یہ ہے کہ دور نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دئے جانے کا رواج عام تھا مگر یہ حیرت انگیز بات ہے کہ ہمارے برادران اہل تقلید

نہ صرف یہ کہ ابن عباسؓ والی حدیث کے معنی و مقتضی پر عمل نہیں کرتے بلکہ اس کے خلاف بلاوجہ لب کشائی و شکوک آفرینی کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا دونوں صحیح الاسناد احادیث میں سے اہل تقلید کا ایک کو قابل عمل اور دوسرے کو متروک العمل قرار دے دینا بذات خود ان اہل تقلید کے علمی و عملی تضاد کا مظہر ہے اور ساتھ ہی ساتھ ان کا یہ طرز عمل غلط روی بھی ہے کہ معنوی طور پر ایک ہی طرح کی بات ظاہر کرنے والی دو حدیثوں میں سے ایک کو صحیح و قابل عمل کہتے ہیں مگر دوسری کو غیر صحیح و ناقابل عمل قرار دئے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا حدیث کو حضرت ابن عباس سے ان کے مشہور و معروف شاگرد طاؤس بن کیسان نے روایت کیا ہے اور حسب تصریح صحیح مسلم طاؤس سے روایت مذکورہ کو طاؤس کے دو شاگردوں یعنی عبد اللہ بن طاؤس و ابراہیم بن مغیرہ نے نقل کر رکھا ہے۔ صحیح مسلم کے علاوہ طاؤس کے ان دو شاگردوں سے سنن نسائی و سنن ابی داؤد و سنن دار قطنی و معجم طبرانی کبیر وغیرہ میں بھی یہ روایت متعدد اسانید کے ساتھ منقول ہے جس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ ابن عباس نے حدیث مذکورہ کو طاؤس کا روایت کرنا ایک واضح حقیقت ہے کیونکہ امام مسلم نے صراحت کر رکھی ہے کہ میں نے اپنی صحیح میں صرف ان احادیث کو درج کیا ہے جن کی صحت پر اہل علم کا اجماع ہے (عام کتب مصطلح حدیث و شروح مسلم) صحیح مسلم وغیرہ کی بعض روایات کے مطابق طاؤس کا ایک بیان یہ ہے کہ "ابو صہبار،، نامی ایک آدمی نے حضرت ابن عباس سے یہ پوچھا کہ کیا یہ صحیح بات نہیں ہے کہ عہد نبوی و صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دئے جاتے کا رواج عام تھا؟ ابو صہبار کے اس سوال کے جواب میں ابن عباس نے فرمایا کہ ضرور ایسا ہی رواج عام عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں تھا کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی قرار دیا جاتا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں عام لوگوں کے درمیان یہ حقیقت معروف و مشہور اور مسلم تھی کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے کا رواج تھا۔ اسی حدیث مسلم میں یہ صراحت بھی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی

نے اپنی خلافت کے دو تین سالوں کے بعد پوری صراحت کے ساتھ اعتراف واقرار کیا کہ اگرچہ عہد نبوی وصدیقی اور خود میرے ابتدائی دور خلافت میں یہی رواج تھا مگر لوگوں کی روش کے پیش نظر میں ایسی تین طلاقوں کو تین قرار دینے کا حکم جاری کر رہا ہوں ۔ اس کا واضح مفاد یہ ہے کہ عہد نبوی وصدیقی والے اس رواج عام سے متعلق حدیث مذکور بیان کرنے میں حضرت ابن عباس منفرد نہیں ہیں بلکہ حضرت فاروق اعظم بھی ان کی اس بیان کردہ حدیث کے راوی ہیں اور چونکہ بعض روایات کے مطابق حضرت عمر نے یہ بات برسر منبر خطبہ میں کہی تھی (کما سیاتی) اور حاضرین میں سے کسی نے بھی اس کے آگے یا پیچھے کبھی بھی اس بیان فاروقی وحدیث ابن عباس کی تردید نہیں کی اس لئے یہ صورت حال اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اس حدیث کے مطابق عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں رواج مذکور کا موجود ہونا صحابہ کے درمیان اجماعی بات تھی جس سے کسی بھی صحابی کا کوئی اختلاف منقول نہیں ہے کسی بھی صحابی یا تابعی نے یہ نہیں کہا کہ حضرت ابن عباس وعمر کا یہ بیان غیر صحیح ہے کہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی تینوں طلاقوں کو ایک قرار دینے کا رواج عام تھا ۔ مصنف عبد الرزاق ص۳۹۲ ج ۶ باب المطلق ثلاثا میں درج شدہ ایک معتبر روایت کے مطابق امام طاؤس سے یہ حدیث امام طاؤس کے مذکورہ بالا دونوں شاگردوں کے علاوہ عمرو بن دینار نے بھی نقل کیا ہے ۔ جو بذات خود جلیل القدر تابعی ہیں ۔ امام طاؤس حضرت ابن عباس سے اس روایت کی نقل میں منفرد بھی نہیں ہیں بلکہ ابن عباس کے ایک دوسرے مشہور و معروف ثقہ شاگرد ابو الجوزاء اوس بن عبد اللہ ربعی بصری متوفی ۸۳ھ نے بھی یہ حدیث ابن عباس ہی سے نقل کر رکھی ہے امام حاکم نے ابو الجوزاء والی حدیث کو "صحیح" قرار دیا ہے اور امام دار قطنی نے اپنی سنن ص۴۴۵ ج ۲ میں اسے نقل کر کے کہا کہ اس کے ایک راوی عبد اللہ بن مومل ضعیف ہیں ۔ ہمارے نزدیک نہ امام دار قطنی کا یہ فیصلہ صحیح ہے نہ امام حاکم کا بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ حدیث مذکور محدثین کی اصطلاح کے مطابق "صحیح" نہیں بلکہ حسن ہے ۔ اور قابل اعتبار ولائق عمل ہونے میں حدیث حسن حدیث صحیح کے درجہ ہی میں ہے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ جس عبد اللہ بن مومل کو امام دار قطنی نے ضعیف کہا ہے انکی عام اہل علم نے توثیق کر رکھی

ہے اور عام اہل علم کی اس توثیق کے بالمقابل جن لوگوں نے موصوف کی تجریح کی ہے وہ تجریح مجمل کے خانہ میں آتی ہے۔

اس بنا پر امام ابو عبد اللہ حاکم نے کہا ہے کہ موصوف کی بابت ہم کو ایسی کوئی جرح معلوم نہیں جس کی بنا پر انھیں ساقط الاعتبار قرار دیا جائے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص۴۶-۴۷ ج ۶)

حاصل یہ کہ موصوف کی تجریح و توثیق میں ہمارے نزدیک توثیق کا پہلو راجح ہے خصوصًا جب کہ ان کی حدیث کی متابعت طاؤس والی روایت سے ہو رہی ہے تو اتنی قوی شاہد کی بنا پر یہ حدیث ضرور ہی معتبر ہے۔ نیز طاؤس و ابو الجوزاء کی متابعت ابو الصہباء نے بھی کی ہے اور ان تینوں کی معنوی متابعت عکرمہ نے کی ہے (کما سیاتی)

مشہور تابعی ابن ابی ملیکہ نے بھی ابن عباس سے یہ روایت کی ہے (کما سیاتی) یعنی موصوف نے طاؤس، عکرمہ اور ابو الجوزاء کی متابعت کی ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اپنے دور خلافت کے دو یا تین سال گذر جانے کے بعد عہد نبوی و صدیقی کے رواج عام کے خلاف تعزیری قانون نافذ کرکے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو تین قرار دینے کا دستور بنا دینے والے حضرت عمر فاروق نے امام حسن بصری کی روایت کے مطابق اعتراف کیا تھا کہ کتاب اللہ یعنی قرآن مجید کا فیصلہ یہی ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی ہیں اور میں بھی یہی چاہتا ہوں کہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دوں مگر لوگوں کی بے راہ روی و عجلت پسندی نے مجھے اس قرآنی حکم کے خلاف یہ تعزیری قانون جاری کرنے پر مجبور کر دیا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی قرار پائیں (کما سیاتی)

یہ فاروقی اعتراف و اعلان طاؤس کی روایت کردہ مذکورہ بالا حدیث ابن عباس کے مضمون کے عین مطابق ہے، اس اعتبار سے طاؤس، ابو الجوزاء اور عکرمہ کی معنوی متابعت و موافقت امام حسن بصری بھی کر رہے ہیں جنھوں نے حضرت عمر کے اعتراف مذکور کو نقل کیا ہے۔ حضرت عمر کے اس بیان میں کتاب اللہ کے ان نصوص کا ذکر نہیں ہے جن کا مفاد یہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک ہوں گی۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید کی ایک سے زیادہ آیتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقیں

ایک ہوں گی، ان میں سے ایک آیت کا ذکر مندرجہ ذیل حدیث مرفوع میں بھی ہے :۔

"قال الامام عبد الرزاق نا ابن جریج قال اخبرنی بعض بنی ابی رافع عن عکرمہ ان ابن عباس قال طلق رجل علی عهد النبی صلے الله علیه وسلم امرأته ثلاثا فقال النبی صلے الله علیه وسلم ان یراجعها قال انی قد طلقتها ثلاثا قال قد علمت ثم قرء النبی صلے الله علیه وسلم یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن قال فارتجعها"

یعنی ابن عباس نے کہا کہ ایک آدمی نے عہد نبوی میں اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں تو اسے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے مراجعت کر لینے کو کہا مگر اس آدمی نے عرض کیا کہ میں تین طلاقیں دے چکا ہوں آپؐ نے فرمایا مجھے معلوم ہے کہ تم تین طلاقیں دے چکے ہو لیکن قرآنی آیت یا ایہا النبی اذا طلقتم الخ کا مقتضی یہ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہی ہوتی ہیں اس لئے تم رجوع کر سکتے ہو چنانچہ اس آدمی نے رجوع کر لیا۔ (مصنف عبدالرزاق ص۳۹۱ ج ۶)

مذکورہ بالا روایت کا واضح مفاد یہ ہے کہ جس ذات گرامی پر نزول قرآن ہوا اس نے کہا کہ یا ایہا النبی اذا طلقتم الخ والی آیت کا مطلب یہ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں فی الحقیقت ایک ہی ہوتی ہیں اور گذشتہ مباحث میں بھی آیت مذکور کا یہی مطلب ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اعتراف فاروقی میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ محمد بن عباد بن جعفر مخزومی نے کہا کہ :۔

"ان المطلب بن حنطب جاء عمر فقال انی قلت لامراتی انت طالق البتة قال عمر ما حملک علی ذالك قال القدر قال فتلا عمر "یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وتلا ولو انهم فعلوا ما یوعظون به لکان خیرا لهم ثم قال الواحد تبت ارجع امراتک هی واحدة"

یعنی مطلب بن حنطب نے حضرت عمر کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو انت طالق البتہ کہدیا۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ اس پر آپ کو کس چیز نے آمادہ کیا؟ حنطب نے کہا کہ قضا و قدر کا معاملہ تھا اس پر حضرت عمرؓ نے یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء الخ

والی آیت کی تلاوت کر کے کہا کہ یہ صرف ایک رجعی طلاق ہوئی تم اپنی بیوی سے رجوع کرلو
(مصنف عبدالرزاق صفحہ ۳۵۶ ج ۶ و سنن بیہقی صفحہ ۳۴۳ ج ۷ و سنن سعید بن منصور و متعدد کتب حدیث)

روایت مذکورہ کا واضح مفاد یہ ہے کہ حضرت عمر نے اپنی تلاوت کردہ آیت کا مطلب یہ بیان کیا کہ طلاق البتہ ایک رجعی طلاق ہوا کرتی ہے اور ہم بیان کر آئے ہیں نیز مزید تفصیل بھی پیش کریں گے کہ عہد نبوی میں طلاق ثلاثہ کو طلاق البتہ بھی کہنے کا رواج تھا۔ عہدِ نبوی کے رواجِ عام کے خلاف نہ جانے کس زمانہ میں طلاق البتہ کا لفظ بعض دوسرے معانی میں بھی استعمال ہونے لگا اور اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ حضرت عمر کے زمانہ میں بھی طلاق البتہ کا لفظ طلاق ثلاثہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا تھا اس لئے ہمارے نزدیک روایت مذکورہ اور اس معنی کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دے کر فرمایا کہ یہ فتوی مذکورہ قرآنی آیت کے عین مطابق ہے اس سلسلے میں تفصیل مزید آگے آرہی ہے
اس کا حاصل یہ ہوا کہ جس قرآنی آیت کی بنا پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ......
ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیا تھا اسی کے مطابق حضرت عمر نے بھی فتویٰ مذکورہ دیا تھا۔ ظاہر ہے کہ اپنے اس فتوی میں حضرت عمر نے فرمان خداوندی کے ساتھ فرمانِ نبوی کو بھی ملحوظ رکھا تھا۔

اس تفصیل کو ناظرین کرام ملحوظ اور ذہن نشین رکھیں آگے چل کر ہم نے اس موضوع پر کافی تحقیق پیش کی ہے۔ مندرجہ بالا تحریر میں "بعض بنی رافع" والی جو مرفوع حدیث ہم نے پیش کی ہے اس کی سند میں امام ابن جریج و ابن عباس کے مابین دو رواۃ کا واسطہ ہے ــــ بعض بنی ابی رافع اور عکرمہ، ابن جریج و عکرمہ کا ثقہ و معتبر ہونا واضح حقیقت ہے لیکن ان دونوں کے درمیانی راوی "بعض بنی ابی رافع" کا نام نہیں بتلایا گیا ہے یعنی کہ موصوف مجہول ہیں اور اس طبقے کے مجہول راوی کی متابعت اگر قوی الاسناد روایت سے ہو جائے تو وہ معتبر ہے اب مندرجہ ذیل روایت ملاحظہ فرمائیں :-

قال امام المغازی محمد بن اسحاق حدثنی داؤد بن الحصین عن عکرمہ

عن ابن عباس طلق رکانۃ بن عبد یزید امرأتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن حزناً شدیدا قال فسأله رسول الله صلی الله علیه وسلم کیف طلقتها ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال فانما هی تلک واحدة فارجعها ان شئت فراجعها"، یعنی ابن عباس نے کہا کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں اور بعد میں بہت غم زدہ ہوئے تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تم نے ایک ہی مجلس میں یہ طلاقیں دی تھیں، رکانہ نے کہا ہاں، آپؐ نے فرمایا تب یہ طلاقیں صرف ایک ہوئیں چاہو تو رجوع کر لو چنانچہ رکانہ نے رجوع کر لیا۔

(مسند احمد و ابو یعلی وغیرہ)

مذکورہ بالا روایت کا مضمون بعض بنی رافع والی حدیث کے مضمون کی طرح ہے اور ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ اس حدیث کو بھی ابن عباس سے عکرمہ ہی نے روایت کیا ہے اور عکرمہ سے اسے داؤد بن حصین نے روایت کیا ہے جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ عکرمہ سے اس حدیث کو روایت کرنے میں داؤد بن حصین نے "بعض بنی ابی رافع"، کی متابعت کی ہے اور یہ معلوم ہے کہ داؤد صحیحین کے راوی ہیں جن کا ثقہ ہونا اہل تحقیق کے یہاں مسلم ہے اس لئے یہ حدیث معتبر ہوئی کیونکہ داؤد سے اسے نقل کرنے والے امام المغازی محمد بن اسحاق بھی ثقہ ہیں اور عکرمہ سے بیک واسطہ اس حدیث کو نقل کرنے میں امام ابن جریج و ابن اسحاق نے ایک دوسرے کی متابعت کر رکھی ہے اور یہ دونوں کے دونوں حضرات ثقہ ہیں اور معاصر بھی۔

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض بنی ابی رافع نے عہد نبوی میں طلاق دینے والے جس آدمی کا نام نہیں بتلایا ہے اس کا نام داؤد بن حصین نے رکانہ بن عبد یزید بتلایا ہے لیکن اپنے ایک دوسرے بیان میں بعض بنی ابی رافع نے طلاق دہندہ کا نام رکانہ کے بجائے والد رکانہ عبد یزید بتلایا ہے۔ (مصنف عبد الرزاق و سنن ابی داؤد وغیرہ) جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ ایک ہی طرح کا واقعۂ طلاق دونوں باپ بیٹے کے ساتھ پیش آیا تھا ظاہر ہے کہ بعض بنی ابی رافع کی جس حدیث میں صاحب واقعہ رکانہ کو بتلایا گیا ہے اس کی ظاہری و معنوی متابعت داؤد بن حصین والی حدیث مذکور سے ہو رہی ہے مگر بعض بنی ابی رافع

کی جس حدیث میں صاحب واقعہ رکانہ کے بجائے والد رکانہ کو بتلایا گیا ہے اس کی پوری پوری متابعت داؤد بن حصین والی حدیث سے نہیں ہوتی کیونکہ اس میں پیش آمدہ واقعہ کا تعلق والد رکانہ سے مذکور ہونے کے باعث یہ ماننا لازم ہے کہ یہ رکانہ کے واقعہ سے مختلف واقعہ ہے مگر معنوی طور پر بہر حال اس کی متابعت بھی داؤد والی روایت سے ہوتی ہے۔
والد رکانہ والے واقعہ کا ذکر مستدرک حاکم کتاب التفسیر میں بھی ہے جس میں بعض بنی ابی رافع کا نام محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع بتلایا گیا ہے موصوف محمد بن عبید اللہ کی بعض اہل علم نے توثیق اور اکثر نے تجریح کی ہے مگر متابع کی موجودگی میں اسے معتبر ماننا اصول حدیث کے عین مطابق ہے۔ پھر ان روایات کی قوی ترین متابعت حضرت عمر سے مروی شدہ اس فرمان سے ہو رہی ہے کہ قرآن مجید میں ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا گیا ہے۔
ایک وقت کی تین طلاقوں کو تعزیری طور پر تین قرار دینے والے حضرت عمر فاروق کی یہ صراحت کہ کتاب اللہ میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا گیا ہے اس بات کی دلیل صریح ہے کہ اس تعزیری قانون یعنی ایک مجلس کی تین طلاقوں کے تین قرار دئے جانے پر حضرت عمر کے علم میں کوئی آیت یا حدیث نبوی موجود نہیں تھی جسے کتاب اللہ کے اس حکم کا ناسخ کہا جا سکے جس میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا گیا ہے اور جس کے مطابق عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں عمل تھا اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے ہوئے ان بعض آیات قرآنیہ کی تلاوت فرمادیا کرتے تھے جن کا مفاد ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک ہوں گی اگر اس حکم قرآنی کے خلاف کوئی دوسری آیت وحدیث حضرت عمر کے سامنے ہوتی تو موصوف اس کا ذکر کرنے کے بجائے یہ نہ فرماتے کہ قرآن مجید میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک کہا گیا ہے۔ نیز موصوف یہ بھی نہ فرماتے کہ طلاق کے جس معاملہ میں اوقات کا انتظار ضروری تھا اس میں لوگوں نے تیز روی اختیار کر لی ہے اس لئے ہم ان پر یہ قانون نافذ کر رہے ہیں اپنے اختیار کردہ موقف پر کسی آیت وحدیث کو پیش کرنے کے بجائے موصوف کا اعتراف مذکور ان لوگوں کے خلاف رد بلیغ ہے جو بلا دلیل محض ظن وتخمین سے کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے کسی حکم ناسخ کی بنیاد پر یہ قانون جاری کیا تھا۔

کیا حضرت عمر فاروق کسی زمانہ میں ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک کہتے تھے؟

جس حدیث ابن عباس میں یہ مذکور ہے کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دئے جانے کا رواج تھا اس کا مفاد یہ بھی ہے کہ عہد نبوی سے لے کر ابتدائے عہد فاروقی تک خود عمر بن خطاب بھی ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک ہی مانتے تھے مگر بعض روایات میں صراحت بھی ہے کہ موصوف حضرت عمر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ابتدائی زمانہ میں ایک قرار دیا کرتے تھے وہ اس طرح کہ یہ بیان ہو چکا ہے کہ عہد نبوی میں طلاق ثلاثہ کو طلاق البتہ بھی کہنے کا رواج عام تھا اور کئی اسانید صحیحہ سے مروی ہے، کہ:-

"ان عمر بن خطاب جعل البتۃ تطليقۃ ونا وجها احق بها وفی روایۃ املک بها"، (سنن سعید بن منصور، مصنف عبدالرزاق و مصنف ابن ابی شیبہ و سنن بیہقی وغیرہ) یعنی حضرت عمر نے طلاق البتہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیا"،

جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ مندرجہ بالا روایت حضرت عمر سے کئی اسانید صحیحہ سے مروی ہے جس کا حاصل معنی یہ ہے کہ حضرت عمر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے کیونکہ متفرق اوقات کی طلاق ثلاثہ کو بھی اگرچہ طلاق البتہ کہنے کا رواج دور نبوی و دور صحابہ میں تھا مگر متفرق اوقات کی طلاق ثلاثہ نصوص کتاب و سنت اور پوری امت کے اجماع کے مطابق تین طلاقیں قرار پاتی ہیں اس لئے اس طلاق البتہ سے مراد متفرق اوقات کی طلاق ثلاثہ ہو نہیں سکتی جس کا لازم معنی یہ ہے کہ حضرت عمر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے۔ بعض لوگ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ حضرت عمر نے جس طلاق البتہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیا تھا اس سے مراد طلاق ثلاثہ کے بجائے وہ مصطلح طلاق البتہ ہے جس میں طلاق دہندہ کی نیت کے مطابق وقوع طلاق کا فیصلہ کیا جاتا ہے مگر اولاً مصطلح طلاق البتہ کا وجود دور نبوی میں نہیں تھا ——— اور وفات نبوی کے بعد جس زمانے میں اس طلاق کا وجود مسلمانوں میں پایا جانے لگا اور وفات نبوی کے بعد پیدا شدہ اس مصطلح طلاق البتہ کو عام صحابہ و تابعین بدعت کہنے لگے اس زمانے کی تعیین نہیں ہو سکی

کہ وفات نبوی کے کتنے زمانہ بعد مصطلح طلاق البتہ وجود پذیر ہوئی آیا اس زمانہ میں حضرت عمر بن خطاب زندہ تھے یا نہیں، دریں صورت اس روایت کو اپنے ظاہر معنی میں ماننا ہوگا کہ عہد نبوی میں رائج شدہ جو طلاق البتہ تین طلاقوں کے لئے بولی جاتی تھی اسی کو حضرت عمر نے ایک رجعی طلاق قرار دیا ہے کیونکہ ظاہر معنی سے عدول بلا دلیل نہیں جائز ہے ثانیاً جس طرح بعض مدلس راوی سند میں تدلیس کرتے ہیں اسی طرح بعض لوگ متن میں بھی تدلیس کر دیتے ہیں چونکہ طلاق ثلاثہ کا طلاق البتہ کہا جانا عہد نبوی میں معروف تھا جس کے خلاف بعد کے لوگوں نے مصطلح طلاق البتہ کو ایجاد کر لیا اس لئے بعض مدلس رواۃ نے طلاق ثلاثہ کی بات کی تعبیر بطور تدلیس طلاق البتہ سے کرکے لوگوں پر مصطلح طلاق البتہ کا مفہوم ظاہر کرنا چاہا ہو تو بعید نہیں مگر اس تدلیس سے اصل حقیقت نہیں بدل سکتی پھر کسی بھی معتبر روایت میں ہم کو یہ بات نظر نہیں آتی کہ حضرت عمر نے مصطلح طلاق البتہ کی بابت فتوئ مذکورہ دیا ہو ہاں یہ بعید نہیں کہ مصطلح طلاق البتہ رائج ہونے کے زمانہ میں بعض رواۃ نے سمجھ لیا ہو کہ فتوئ فاروقی میں جس طلاق البتہ کو حضرت عمر نے طلاق رجعی کہا ہے اس سے مراد مصطلح طلاق البتہ ہے مگر اس سے اصل معاملہ نہیں بدل سکتا بلکہ ہم یہ بھی مستبعد نہیں سمجھتے کہ تعزیری قانون جاری کرنے اور بیک وقت تین طلاقیں دینے پر زدوکوب اور زجر و توبیخ کی سزائیں دینے کے باوجود بھی جب حضرت عمر نے یہ دیکھا ہو کہ لوگ اپنی روش سے باز نہیں آتے تو اپنے اس تعزیری قانون کے کچھ دنوں بعد موصوف ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو اس حکم قرآنی کے مطابق ایک رجعی قرار دینے لگے ہوں جس کی قرآن مجید میں موجودگی کا اعتراف موصوف کو تھا اور موصوف کی تمنا یہی ہوا کرتی تھی کہ اصول شریعت کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جائے موصوف کی اسی بات کو رواۃ حدیث نے اس طرح تعبیر کیا کہ موصوف طلاق البتہ کو یعنی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیا کرتے تھے طلاق البتہ کا معنی اس زمانہ میں بہر حال طلاق ثلاثہ ہی تھا اور طلاق ثلاثہ کا لفظ کہنے کے بجائے اگر رواۃ نے طلاق البتہ ہی کا لفظ استعمال کیا تو اس سے حقیقت امر نہیں بدل سکتی۔

امام ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ :-

"ان عمر وابن مسعود قالا البتۃ تطلیقۃ وھو املک بھا"
یعنی حضرت عمر وابن مسعود دونوں کے دونوں طلاق البتہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے" (مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۶۶ ج ۵)

اس روایت کا مفاد یہ ہے کہ حضرت عمر اور ابن مسعود دونوں کے دونوں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے۔ ابراہیم نخعی کا ابن مسعود سے اگرچہ لقاء وسماع نہیں ہے مگر موصوف ابراہیم نخعی کا کہنا تھا کہ جب متعدد رواۃ سے میں ابن مسعود کی بیان کردہ کوئی حدیث سنے رہتا ہوں تو ان کا نام لئے بغیر کہہ دیتا ہوں کہ ابن مسعود نے فلاں روایت یا بات بیان کی اس اعتبار سے ابن مسعود کی یہ روایت معتبر ہوئی اور عمر بن خطاب سے تو یہ قول کئی اسانید صحیحہ سے مروی ہے۔

امام ابن وضاح نے کہا ہے کہ ابن مسعود کا ایک قول یہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ صرف ایک رجعی طلاق ہوتی ہے۔ ہمارے خیال سے مذکورہ بالا روایت اس بات کی دلیل ہے کہ ابن مسعود فی الواقع ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیا کرتے تھے مگر ابن مسعود سے بہرحال صحیح سند سے یہ بھی منقول ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ تین ہی ہوں گی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابن مسعود اس مسئلہ میں دو مختلف فتاویٰ دیا کرتے تھے۔ کبھی نصوص کتاب وسنت کے مطابق کبھی حضرت عمر کے تعزیری قانون کے مطابق یہی حال حضرت ابن عباس کا بھی تھا (کما سیاتی)

حضرت ابن مسعود کے موقف مذکور کی لوگوں میں شہرت تھی یہی حال موقف ابن عباس کی شہرت کا تھا اسی لئے ایک وقت میں طلاق ثلاثہ دے کر پریشان ہونے والے کچھ لوگ ابن مسعود وابن عباس کے پاس یہ توقع لے کر پہنچتے تھے کہ یہ لوگ ان طلاقوں کو ایک رجعی طلاق قرار دے کر رجوع کا فتوی دے دیں گے (مصنف عبدالرزاق صفحہ ۳۹۵ ج ۶) مگر جس وقت ابن مسعود پر ایسے لوگوں کی روش کے سبب غصہ کا غلبہ ہوتا تھا کہ حکم شریعت کے خلاف عمل کے مرتکب ہوئے ہیں اس وقت موصوف حضرت عمر کے تعزیری حکم کے مطابق فتویٰ دیتے تھے (متعدد کتب حدیث) اس سلسلے میں کچھ تفصیل آگے بھی آئے گی۔ طاؤس کی روایت کردہ حدیث ابن عباس میں تشکیک کی غرض سے مدیر تجلی نے کہا کہ :۔

"حسین بن علی کرابیسی نے ادب القاضی میں کہا کہ ہمیں خبر دی ابن مدینی نے بواسطہ عبدالرزاق انھوں نے معمر سے معمر نے طاؤس کے بیٹے سے اس بیٹے نے اپنے باپ طاؤس سے یہ بات نقل کی کہ "من حدثك عن طاؤس انه كان يروى طلاق الثلث واحدة فكذبه" "تم سے جو میرا نام لے کر یہ کہے کہ طاؤس تین طلاقوں ..... کے ایک ہونے کی روایت بیان کرتا تھا اسے سچا مت سمجھو (اعلاء السنن ج ۱۱ صفحہ ۵۲۴) یہ تو ہوئیں اس روایت کے قابل رد ہونے کی داخلی شہادتیں الخ (تجلی کا طلاق نمبر صفحہ ۱۵۸ کالم نمبر ۱)

مدیر تجلی کی بیان کردہ مذکورہ بالا بکواس عجیب مضحکہ خیز ہے۔ صحیح مسلم میں بواسطہ عبدالرزاق یہی حدیث ابن عباس اس طرح موجود ہے کہ عبدالرزاق نے معمر سے اور معمر نے طاؤس کے بیٹے سے اور اس بیٹے نے اپنے باپ طاؤس سے یہ بات نقل کی ہے کہ ابن عباس نے فرمایا کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک قرار دینے کا رواج عام تھا۔ پھر مصنف عبدالرزاق کی اسی سند سے طاؤس کا یہ بیان نقل کرنا کہاں تک صحیح ہو سکتا ہے کہ طاؤس نے کہا کہ "جو شخص میرا نام لے کر کہے کہ تینوں طلاقوں کے ایک ہونے کی روایت بیان کرتا تھا اسے سچا مت سمجھو" کیا یہ ممکن ہے کہ طاؤس اپنی ہی بیان کردہ حدیث کی تکذیب کرنے اور اسے مکذوب سمجھنے کا حکم لوگوں کو دیتے پھر رہے ہوں؟ ظاہر ہے کہ طاؤس جیسے سچے ثقہ راوی کی روایت کردہ جو حدیث صحیح مسلم میں موجود ہو اور جس کے صحیح ہونے پر تمام اہل علم کا اجماع ہو اسے خود طاؤس کا مکذوب قرار دینا ناممکن ہے اس لئے صاف ظاہر ہے کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ جس طرح رد حقائق و مسخ وقائع کے لئے بہت سارے اکاذیب اور تقلیدی ہتھکنڈوں کا استعمال کرتے رہنے کے عادی ہیں۔ اسی طرح کا جھوٹ و ہتھکنڈہ موصوف نے صحیح مسلم والی ثابت شدہ طاؤس کی روایت کردہ حدیث کو رد و مسخ کرنے کے لئے استعمال کیا ہے مدیر تجلی نے جس اعلاء السنن نامی کتاب کے حوالہ سے اپنی مذکورہ بالا بات طاؤس سے نقل کی ہے اس کے مصنف مدیر تجلی جیسے غالی و تنگ نظر و جذبۂ رد حقائق رکھنے والے مقلد جامد تھے جو حسب دل خواہ روایات میں اپنے مطلب کے مطابق تصرف میں کوئی حرج نہیں محسوس کرتے۔ ہمارے پاس کرابیسی کی وہ کتاب ادب القضاۃ نہیں ہے جس کے حوالہ سے

اعلاء السنن میں روایت مذکورہ نقل کی گئی ہے، بنا بریں ہمارے لئے اصل حقیقت کا پتہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں مصنف اعلاء السنن نے حسب عادت کوئی گل تو نہیں کھلا رکھا ہے لیکن اس سے قطع نظر ہم دیکھتے ہیں کہ جس امام عبدالرزاق کی طرف روایت مذکورہ کرابیسی کی کتاب میں منسوب کی گئی ہے ان کی کتاب المصنف میں صحیح مسلم والی زیر بحث حدیث طاؤس تو موجود ہے (مصنف عبدالرزاق ص۳۹۱ تا ص۳۹۲ ج۶) مگر مدیر تجلی کی ذکر کردہ اس حیرت انگیز مکذوبہ روایت کا کوئی سراغ اس کتاب میں نہیں لگتا۔

بات دراصل یہ ہے کہ مدیر تجلی جیسے مزاج والے لوگ اپنے تقلیدی موقف کے خلاف وارد شدہ احادیث صریحہ کو ڈائنامیٹ کرنے کے لئے اسی طرح کے حربے استعمال کیا کرتے ہیں۔ مدیر تجلی کی نقل کردہ روایت مذکورہ کو اعلاء السنن کے تحریر کے مطابق امام عبدالرزاق سے امام علی بن المدینی نے نقل کی جو ثقہ وصدوق ہیں، مگر ان سے روایت مذکورہ کے ناقل کتاب ادب القاضی کے مصنف حسین بن علی الکرابیسی متوفی ۲۴۵ھ کا معاملہ غور طلب ہے کیونکہ موصوف کرابیسی نے ابن عباس سے طاؤس کی روایت کردہ ایسی حدیث صحیح کی تکذیب طاؤس ہی کی طرف منسوب کیا ہے جس کی روایت ابن عباس سے طاؤس کے علاوہ بھی دوسرے تلامذہ ابن عباس نے روایات معتبرہ کے مطابق کر رکھی ہے۔ دریں صورت صاف ظاہر ہے کہ کرابیسی کی نقل کردہ روایت مذکورہ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوسکتی اور کرابیسی کے اوپر جو سند اس روایت کے لئے کرابیسی کے بیان میں مذکور ہے اس میں بظاہر کوئی علت قادحہ نظر نہیں آتی اس لئے صاف ظاہر ہے کہ اس روایت کے ساقط الاعتبار ہونے کی ذمہ داری کرابیسی موصوف ہی پر عائد ہوتی ہے۔ حافظ خطیب نے موصوف کی بابت کہا ہے کہ "حدیث الکرابیسی یعز جداً" (تاریخ بغداد للخطیب ص۶۴ ج۸ ولسان المیزان وتہذیب ترجمہ کرابیسی) یعنی موصوف کرابیسی بہت ہی زیادہ قلیل الروایۃ ہیں۔ بہت ہی زیادہ قلیل الروایۃ کے وصف سے متصف موصوف کا طاؤس کی بابت مذکورہ بالا حیرت انگیز روایت کا بیان کردینا یقیناً ایک غیر معمولی چیز ہے۔ امام یحییٰ بن معین موصوف کرابیسی کو ملعون اور قابل زدوکوب قرار دیتے تھے۔

(خطیب ص۶۴، ۶۵ ج۸ وتہذیب اللسان)

امام احمد بن حنبل نے موصوف پر سخت کلام کرتے ہوئے متروک قرار دیا یہ صاحب امام احمد

کے جواب میں امام احمد پر بھی کلام کیا کرتے تھے (عام کتب رجال) غرض . . . . . . ایک کے خلاف دوسرے کے کلام کو نظریاتی اختلاف کی بنیاد پر قرار دے کر اگر کالعدم قرار دے دیا جائے تو مشہور امام جرح و تعدیل امام مسلمہ بن قاسم نے موصوف کرابیسی کو غیر ثقہ کہا ہے (لسان المیزان ص۳۰۵ ج۲)

اس تجریح کے بالمقابل جن لوگوں نے موصوف کی توثیق کی ہے ان کی توثیق میدان تحقیق میں معتبر نہیں ہو سکتی کیونکہ تجریح مسلمہ کے بالمقابل حکم مستنصر اموی نے موصوف کی توثیق کی ہے اور یہ معلوم ہے کہ مسلمہ کے بالمقابل حکم موصوف کی کوئی علمی حیثیت نہیں۔ اور اہل علم کا یہ اصول بھی ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہے۔ حافظ ابن حبان نے موصوف کی بعض اعتبار سے اگرچہ تعریف کی ہے مگر انھوں نے صراحت کر دی ہے کہ موصوف کرابیسی کی قلت عقل نے موصوف کو اس حد تک خراب کر دیا کہ موصوف اہل علم کی نظر میں قابل التفات نہیں رہے۔

(لسان المیزان و تہذیب)

ظاہر ہے کہ یہ بھی تجریح ہی ہے جو راوی اہل علم کی نظر میں ناقابل التفات ہو وہ ظاہر ہے کہ مجروح ہے۔ ابو الفتح ازدی نے بھی موصوف کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔

(لسان المیزان و میزان الاعتدال و تہذیب التہذیب)

ابو الفتح ازدی کی یہ تجریح سخت ہے اور تجریح مسلمہ و ابن حبان کے ہم معنی ہے اور معلوم ہو چکا ہے کہ امام ابن معین نے موصوف کرابیسی پر سخت تنقید و تجریح کی ہے ان حضرت نے امام ابو عبید جیسے ثقہ و فقیہ محدث پر سرقہ و غلط روی کا الزام لگایا (تہذیب التہذیب) جو شخص خواہ مخواہ کے لئے ثقہ محدثین کو اس طرح سے بلا وجہ مطعون کرے اسے کیوں کر معتبر کہا جائے۔ جب کہ اسے مسلمہ و ابن معین و ازدی و ابن حبان اور دوسرے اہل علم مجروح قرار دے چکے ہوں۔

اس تفصیل کا حاصل یہ نکلا کہ مدیر تجلی کی مستدل روایت جو ثابت شدہ حدیث طاؤس کی تکذیب کے لئے عمل میں لائی گئی ہے بذاتِ خود مکذوبہ چیز ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے ناظرین کرام مباحث آئندہ کا مطالعہ جاری رکھیں۔

مرض الموت میں دی گئی طلاق کی مثال

صفحات آئندہ میں یہ تفصیل آ رہی ہے کہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوف صحابی اپنی بیوی تماضر کو متفرق طور پر یکے بعد دیگرے دو طلاقیں دے چکے تھے پھر انھوں نے مرض الموت میں تماضر کو آخری طلاق بھی دے ڈالی مگر ان تینوں طلاقوں کے بعد بھی امیر المومنین عثمان بن عفان نے عبد الرحمٰن کو تماضر سے رجوع کا حکم دیا جس کا مطلب ہوا کہ حضرت عثمان مرض الموت کی طلاق کو واقع نہیں مانتے تھے (المحلی لابن حزم ص۲۱۸ ج۱۰ ۲۱۹) مگر مدیر تجلی اور عام تقلیدی مذاہب اس حکم عثمان کے خلاف ہیں حالانکہ مدیر تجلی کے اصول سے فرمان عثمان پر اجماع امت ہے!

سفرِ حج میں قصر نماز کی مثال

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ :-

"صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنیٰ رکعتین وابی بکر وعمر ومع عثمان صدرا من امارتہ (وفی روایۃ ثمان سنین من خلافت عثمان) ثم اتمھا عثمان"، یعنی دورِ نبوی وصدیقی وفاروقی اور خلافت عثمان کے ابتدائی آٹھ یا چھ سالوں تک ہم حج کے موقع پر منیٰ میں صرف دو رکعت نماز پڑھا کرتے تھے مگر اپنی خلافت کے چھ یا آٹھ سالوں کے بعد حضرت عثمان دو کے بجائے پوری چار رکعتیں پڑھنے لگے۔

مذکورہ بالا حدیث ابن عمر بھی حدیث ابن عباس کی طرح صحیح مسلم و بخاری و دیگر کتب حدیث میں متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے مخالفین حدیث ابن عمر کے خلاف لب کشائی کے بجائے صرف حدیث ابن عباس کے خلاف شکوک آفرینی کرتے ہیں، ان کا یہ طرزِ عمل بذاتِ خود علمی وعملی تضاد پر واضح دلیل ہونے کے ساتھ ان کی بے راہ روی کی نشان دہی کرتا ہے۔ حدیث ابن عمر کا واضح مفاد یہ ہے کہ دورِ نبوی وصدیقی وفاروقی وابتدائے عہدِ عثمانی میں حج کے موقعہ پر حرم میں قصر والی نماز پڑھی جاتی تھی۔ مگر بعد میں حضرت عثمان اتمام کے ساتھ نماز پڑھنے لگے۔ اس حدیث کی بنیاد پر تمام اہل تقلید اور دوسرے اہل علم یہ مانتے ہیں کہ چونکہ عہدِ نبوی وصدیقی وفاروقی وابتدائے عہدِ عثمانی میں حج کے موقع پر حرم میں قصر والی نماز پڑھی جاتی تھی اس لئے اس موقع پر قصر والی نماز پڑھنی جائز و درست ہے، مگر اس حدیث کے اس معنی ومفہوم پر بھی عمل کرنے کے باوجود اہل تقلید طلاق سے متعلق ابن عباس والی حدیث کو متروک العمل قرار دے کر تضاد کے شکار ہوئے ہیں۔ اس طرح کی مثالیں اگرچہ بہت ہیں مگر ہم صرف ان دونوں مستحکم مثالوں ہی پر اس جگہ بنظر اختصار اکتفا کرتے ہیں۔ اس جگہ یہ تفصیل پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ بتلانا ہے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث صحیح کے مطابق دورِ نبوی وصدیقی وابتدائے عہدِ فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دئے جانے کا عام رواج اسی طرح تھا جس طرح حج تمتع اور حرم میں حج کے موقع پر نماز میں قصر کرنے

کا رواج عام تھا اور یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ اس معاملہ میں ہمارے مخالفین اپنی اجتماعی قوت صرف کرنے کے باوجود کوئی بھی معتبر روایت آج تک ایسی نہیں پیش کر سکے جس کا مفاد یہ ہو کہ دور نبوی وصدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں مذکورہ بالا اعلان فاروقی کے پہلے کسی بھی فرد مسلم نے حتی کہ حضرت عمر نے بھی ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک رجعی طلاق کے بجائے تین طلاقیں مانا ہو۔ اور ہمارا دعویٰ ہے کہ قیامت تک اس طرح کی کوئی معتبر روایت نہیں پیش کی جا سکتی جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ عہد نبوی وصدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت میں دی جانے والی تین طلاقوں کو کسی مسلمان نے تین قرار دیا ہو۔ بلفظ دیگر حدیث ابن عباس اور احوال ظاہرہ کا مفاد و مقتضیٰ یہ ہے کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی قرار دئے جانے پر پوری امت یعنی صحابہ اور ان کے زمانہ میں پائے جانے والے تابعین کرام کا اجماع و اتفاق تھا کیوں کہ اس کے خلاف کسی بھی شخص کا قول و عمل اس دور میمون میں ثابت نہیں، پھر اگر اسے اس دور کے مسلمانوں یعنی صحابہ و تابعین کا اجماع نہ قرار دیا جائے تو اس کا آخر کیا نام رکھا جائے؟

بات اصل یہ ہے کہ ہم کو یہ ماننا لازم ہے کہ تمام صحابہ و تابعین حکم شریعت کے پابند تھے الّا یہ کہ بدلیل معتبر ثابت ہو جائے کہ کسی صحابی یا تابعی نے حکم شریعت کی خلاف ورزی کی ہے اور حکم شریعت نصوص کتاب و سنت کے مطابق یہی ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق مانا جائے، ان نصوص میں سے ابن عباس والی مذکورہ بالا حدیث بھی ایک نص قاطع اور دلیل واضح ہے پھر جب تک یہ نہ ثابت ہو کہ اس حکم شرعی کے خلاف دور نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں کسی شخص نے عمل کیا تب تک یہ ماننا لازم ہے کہ اس زمانہ کے صحابہ و تابعین بشمول حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما اس حکم شرعی کے پابند ہونے کے سبب ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے پر متفق اور مجتمع تھے یعنی کہ اس معاملہ میں اس زمانہ کی پوری امت کا اجماع تھا، البتہ چونکہ حدیث ابن عباس کا مفاد ہے کہ خلافت فاروقی کے ابتدائی دو تین سال کے بعد حضرت عمر نے کسی بھی وجہ سے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دئے جانے کا حکم نافذ کر دیا اس لئے یہ ماننا لازم ہے کہ عمر فاروق نے اس حکم شرعی کے خلاف اپنی صوابدید سے دوسرا حکم نافذ کیا، یہ حکم نافذ کرنے میں حضرت عمر کی طرف سے دفاع کرتے

ہوئے ہمارا یہ کہہ دینا کافی ہے کہ عمران بن حصین اور ابن عمر والی مذکورہ بالا حدیثوں کے اس مضمون کا جو جواب ہمارے اہل تقلید بھائی حضرت عمرؓ و عثمانؓ کی طرف سے دیں گے وہی جواب ہم حدیث ابن عباس کے سلسلہ میں دیں گے مگر بہر حال ہم اس پر آگے چل کر تحقیقی بحث کرینگے۔
لیکن ہمارے برادران تقلید پر یہ بتانا لازم ہے کہ حج تمتع وسفر حج میں حرم میں قصر نماز کو جائز قرار دینے کے باوجود آپ لوگ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دینے کے قائل کیوں نہیں ہیں جب کہ تینوں مسائل میں وارد شدہ احادیث مذکورہ بالا کا مفاد ومقتضیٰ یکساں ہے؟ نیز اگر اہل تقلید واہل علم کے لئے یہ جائز ہوا کہ ممانعت فاروقی وعثمانی کے باوجود عہد نبوی وصدیقی کے رواج عام والا حج تمتع مشروع وجائز مانا جائے تو اہلحدیث کے لئے یہ کیوں جائز نہیں ہوا کہ اعلان فاروقی کے باوجود طلاق سے متعلق مسئلہ مذکورہ میں عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی والے رواج عام کے مطابق عمل کیا جائے، یا سفر حج میں قصر نماز کے معاملہ میں عمل عثمانی کے خلاف عہد نبوی وصدیقی وفاروقی کے رواج عام پر اگر اہل تقلید کے لئے عمل جائز ہے تو مسئلہ طلاق میں عہد نبوی وصدیقی والے رواجِ عام پر اہل حدیث کے لئے عمل کیوں جائز نہیں؟ ان سوالات کے شافی ومدلل جوابات دئے بغیر طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں اہل حدیث کے اختیار کردہ موقف کے خلاف مدیر تجلّی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کی غوغہ آرائی کیا معنی رکھتی ہے؟
مذکورہ بالا ہماری تفصیل کا حاصل جب یہ ہے کہ عہد نبوی وعہد صدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں صحابہ وتابعین یعنی پوری امت کا اجماع موقف اہل حدیث کے مطابق ہوچکا ہے اور صحابہ وتابعین کے اسی اجماع نیز نصوص کتاب وسنت کی پیروی میں اہل حدیث نے طلاق کے اس مسئلہ میں موقف مذکور اختیار کیا ہے تو اس معاملہ میں اہلحدیث کے خلاف دوسرا موقف اختیار کرنے والے بذاتِ خود اجماع امت اور نصوص کتاب وسنت کے مخالف قرار پاتے ہیں دریں صورت اس معاملہ میں موقف اہل حدیث سے اختلاف رکھنے والوں کا یہ شور مچانا کہ اہل حدیث نے اجماع امت کی خلاف ورزی کی ہے بے حد حیرت انگیز اور عجیب وغریب بات ہے ۔ اس معاملے میں موقف اہل حدیث کے مخالفین کا یہ دعویٰ اور بھی زیادہ تعجب خیز ہے کہ عہد نبوی وصدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی کے رواجِ عام

کے خلاف اعلان فاروقی کے بعد حکم فاروقی کے نفاذ اور اس کے مطابق عمل کرنے نیز فتویٰ دینے پر تمام صحابہ وتابعین کا اتفاق واجماع ہوگیا اس لئے حکم فاروقی کے بعد امت کے منعقد شدہ اجماع کی مخالفت کرکے اہل حدیث نے راہ شذوذ وانحراف اختیار کیا ہے حالانکہ اولاً موقف اہل حدیث کے خلاف دعویٰ اجماع کو صحیح قرار دئے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ بنقل معتبر ثابت ہو کہ اس معاملہ میں عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام کے خلاف صادر وجاری شدہ قول فاروقی کے صادر ہونے کے بعد والے زمانہ کے تمام صحابہ وتابعینؒ نے قول فاروقی کی موافقت کی تھی اور کسی نے اس قول فاروقی کے خلاف کوئی فتویٰ وبیان نہیں دیا تھا۔ ثانیاً دلیل معتبر سے یہ ثابت ہو کہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام کے خلاف صادر شدہ کسی حکم فاروقی سے اختلاف کرنا جائز نہیں ہے یا یوں کہئے کہ دلیل معتبر سے یہ ثابت ہو کہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے کسی رواج عام کے خلاف صادر شدہ فرمان فاروقی میں اتنی طاقت وصلاحیت ہے کہ وہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام سے اختلاف کو شرعاً ممنوع و ناجائز قرار دے سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں کی دونوں شرطیں موقف اہل حدیث کے خلاف موقف رکھنے والوں کے پاس نہیں ہیں اور خود مخالفین اہلحدیث کے طرز عمل اور اختیار کردہ موقف ومسلک سے یہ ثابت ہے کہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج کے خلاف صادر شدہ کسی قول فاروقی کو اس لائق نہیں مانتے کہ وہ عہد نبوی وصدیقی والے رواج پر عمل سے مانع ہو، جیسا کہ ناظرین کرام ملاحظہ کرچکے ہیں کہ حج تمتع وسفر حج میں قصر نماز کے معاملات میں مخالفین اہل حدیث نے عہد نبوی وصدیقی کے رواج عام کے خلاف قول فاروقی وعثمانی پر عمل کرنے کے بجائے عہد نبوی وصدیقی کے رواج عام پر عمل کر رکھا ہے، موقف اہل حدیث کے خلاف معاملۂ طلاق میں دوسرا موقف اختیار کرنے والوں کے اس طرز عمل سے خود ثابت ہوگیا کہ مخالفین اہلحدیث نے معاملۂ طلاق میں راہ تضاد اختیار کر رکھی ہے۔ حج تمتع وسفر حج میں قصر نماز کے معاملات میں موقف اہلحدیث کی موافقت خود مخالفین اہلحدیث کا کرنا موقف اہلحدیث کے صحیح ہونے کی اچھی خاصی زبردست اور دلچسپ و

مؤثر دلیل ہے، خواہ یہ واضح حقیقت مخالفین اہلحدیث ہٹ دھرمی ومکابرہ یا کسی سبب سے تسلیم کرنے میں کوئی بھی حیلہ وہتھکنڈہ استعمال کریں۔

حضرت عبد اللہ بن عمر نصوص کتاب وسنت کے مطابق حج تمتع کے قائل تھے ان سے لوگوں نے کہا کہ آپ حج تمتع کے اگرچہ قائل ہیں لیکن آپ کے والد عمر بن خطاب حج تمتع سے منع کرتے تھے۔ پھر آپ نے اس حکم فاروقی کی خلاف ورزی کیوں کی؟ اس پر حضرت ابن عمر نے صاف صاف کہا کہ اگر اللہ ورسول کے خلاف میرے والد کا حکم ہو تو تم لوگ یہ بتلاؤ کہ حکم فاروقی کی پیروی کی جائے یا حکم الٰہی وحکم نبوی کی؟ اس پر لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ ورسول کے حکم کے بالمقابل حکم فاروقی ناقابل عمل ہے (جامع ترمذی وعام کتب حدیث) اسی طرح کی بات حضرت عبد اللہ بن عباس اور دوسرے صحابہ نے بھی کہی ہے جس کی تفصیل سے ہم اعراض کر رہے ہیں۔ اور عبد اللہ بن عمر وابن عباس وغیرہم کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ اصول شریعت یہ ہے کہ نصوص کے خلاف کسی خلیفہ راشد کا قانون وحکم حجت ہونے کے بجائے نصوص ہی حجت ہیں۔ صحابہ کے بیان کردہ اس اصول پر خود خلفائے راشدین خصوصاً حضرت عمر کا اپنا عمل بھی تھا۔ مقدار مہر کی تحدید کے بالمقابل حضرت عمر کا اپنے بیان کردہ قانون سے رجوع کر لینا مشہور ومعروف واقعہ ہے، اسی طرح بہت سے امور میں حضرت عمر اور دوسرے خلفاء نے کیا ہے، پھر طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں یہی اصول اختیار کرنا کیوں اہل تقلید کے متفقہ محاذ نے جرم قرار دے دیا ہے؟

عہد نبوی وصدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی والے اجماع کے خلاف صادر ہونے والا فرمان فاروقی بہرحال اتنی طاقت وصلاحیت نہیں رکھتا کہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی والے اجماع پر عمل کرنے سے لوگوں کو روک دے۔ یہی وجہ ہے کہ اس فرمان فاروقی کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ دور صحابہ وتابعین میں عہد نبوی وصدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی والے اجماعی رواج پر فتویٰ دیا جاتا اور عمل کیا جاتا تھا۔

اُمّ الولد لونڈی کی خرید و فروخت کی مثال

مشہور صحابی حضرت جابر بن عبد اللہ رضؓ نے کہا کہ :-

کنا نبیع امہات الاولاد علیٰ عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وابی بکر فلما کان عمر نہانا فانتہینا عنہ"

یعنی ہم لوگ امہات الاولاد (وہ لونڈیاں جن کے بطن سے اپنے آقاؤں کے نطفے سے بچے پیدا ہو گئے ہوں) کو عہد نبوی و صدیقی میں فروخت کر دیا کرتے تھے مگر حضرت عمر بن خطاب نے اپنے دور خلافت میں ہم کو عہد نبوی و صدیقی والے اس رواج سے روک دیا تو ہم اس سے رک گئے" (رواہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم بسند صحیح)

مذکورہ بالا حدیث صحیح سے صاف ظاہر ہے کہ "امہات الاولاد" کو فروخت کئے جانے والے رواج عہد نبوی و صدیقی پر عمل کرنے سے عمر بن خطاب نے روک دیا تو لوگ اس سے رک گئے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ بسند صحیح یہ بھی مروی ہے کہ :-

"عن عبیدۃ السلمانی عن علی قال استشارنی عمر فی بیع امہات الاولاد فرأیت أنا وھو إذا ولدت اعتقت فقضی بہ عمر حیاتہ وعثمان من بعدہ فلما ولیت الامر من بعدہما رأیت ان ارقہا" الخ

یعنی مشہور و معروف عظیم المرتبت فقیہ تابعی عبیدہ بن عمرو سلمانی متوفی ۷۲ھ نے کہا کہ حضرت امیر المؤمنین علی بن طالب نے بیان کیا کہ مجھ سے امیر المومنین عمر بن خطابؓ نے امہات الاولاد کو فروخت کئے جانے کے سلسلہ میں مشورہ لیا تو میں نے اور عمر بن خطابؓ نے باہم مشورہ کے بعد یہ متفقہ فیصلہ کیا کہ امہات الاولاد آزاد کر دی جائیں، انھیں فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے، چنانچہ ہمارے اس متفقہ فیصلہ پر حضرت عمر نے اپنی ساری زندگی بھر عمل کیا اور ان کے بعد حضرت عثمان نے بھی اپنے دور خلافت میں اس پر عمل کیا مگر جب میں خلیفہ ہوا تو میرا موقف اس کے خلاف یہ ہو گیا کہ امہات الاولاد کو فروخت کیا جا سکتا ہے۔ حضرت علی کی یہ بات سن کر عبیدہ سلمانی نے کہا کہ حضرت عمر و عثمان کے موافق اس سلسلہ میں

آپ کا جو فیصلہ تھا وہ آپ کے خلیفہ ہونے کے بعد والے اس فیصلہ کے بالمقابل ہمارے نزدیک قابل قبول ولائق عمل ہے۔ اور فیصلہ فاروقی وعثمانی کے خلاف آپ والا فیصلہ ہمارے نزدیک زیادہ قابل قبول ولائق عمل نہیں" (ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے مصنف ابن شیبہ باب فی بیع امہات الاولاد ص ۱۳۶/۲۲۷ ج ۶ و سنن کبریٰ للبیہقی ص ۳۴۳ ج ۱۰ و مصنف عبدالرزاق ص ۱۹۱ ج ۷ والاحکام لابن حزم ص ۵۱۹ ج ۴ وغیرہ)

مذکورہ بالا حدیث صحیح کا بہت واضح مفاد یہ ہے کہ امہات الاولاد کے مسئلہ مذکورہ میں عہد نبوی وصدیقی کے خلاف صادر شدہ اس فرمان فاروقی وعثمانی سے حضرت علی نے اپنے دور خلافت میں اختلاف کر کے عہد نبوی وصدیقی کے رواج عام پر عمل کیا جس سے حضرت علی خود دور فاروقی وعثمانی میں متفق رہ چکے تھے، بلکہ انھیں کے حسب مشورہ قانون فاروقی وعثمانی جاری ہوا تھا۔ خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی اس معاملہ میں امہات الاولاد کی بیع کے قائل تھے لوگوں نے کہا کہ حضرت عمر فاروق کا قانون اس کے خلاف تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کہا کہ حضرت عمر فاروق رضی نے یہ قانون اپنی ذاتی رائے سے بنایا تھا۔ (مصنف ابن شیبہ ص ۴۳۹ ج ۶ مصنف عبدالرزاق ص ۲۹۲/۲۹۳ وسنن بیہقی ص ۳۴۳/۳۴۸ ج ۱۰)

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے اس قول سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ خلیفہ راشد کے ایسے حکم و قانون سے اختلاف کرنا جائز ہے جو نصوص کتاب وسنت کے خلاف ذاتی رائے پر قائم ہو

حضرت زبیر بن عوام اور ان کے صاحب زادے عبداللہ بن زبیر بھی اس معاملہ میں حکم فاروقی سے اختلاف رکھتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ)

اس تفصیل سے معلوم ہوا۔ کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے زیر بحث مسئلہ میں بھی قانون فاروقی سے اختلاف کرنا پانچویں خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز کے بتلائے ہوئے اصول کے مطابق جائز ہے۔ خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز رح کے بتلائے ہوئے اس اصول کی مخالفت صحابہ وتابعین سے کسی سے بھی ثابت نہیں بلکہ اس پر بھی اصول اہل تقلید سے اجماع ہو چکا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ نصوص کے خلاف کسی بھی خلیفہ راشد کے جاری کردہ سیاسی، تعزیری یا کسی مصلحت پر قائم قانون سے اختلاف کر کے نصوص پر عمل کرنے پر اجماع امت ہے۔ پھر امت کے پاس اجماعی موقف پر اہل حدیث کا عمل کرنا ہی صحیح موقف ہوا اور اس کے برخلاف قانون فاروقی کو دلیل بنا کر نصوص کی مخالفت البتہ خرق اجماع ہے جس کا ارتکاب اہل تقلید

کے متفقہ محاذ نے اس معاملہ میں کر رکھا ہے۔

بیک وقت ہزار طلاقیں دینے سے متعلق حضرت علیؓ کا ایک فتویٰ

ہم حضرت علی بن ابی طالب کا یہ فرمان نقل کر آئے ہیں کہ جس نے اپنی ایک بیوی کو بیک وقت ایک ہزار طلاقیں دے دیں، اس کی وہ بیوی صرف تین طلاقوں کے سبب حرام ہو گئی ان کے علاوہ باقی نو سو ننانوے طلاقیں یہ شخص اپنی دوسری بیویوں میں تقسیم کر دے یعنی کہ باقی طلاقوں میں سے تین تین طلاقیں اس کی دوسری بیویوں پر پڑ جائے گی۔ بشرطیکہ اس کے پاس اس مطلقہ بیوی کے علاوہ دوسری بیویاں ہوں بھی اس کے باوجود شخص مذکور کے پاس اس مطلقہ بیوی کے علاوہ زیادہ سے زیادہ تین بیویاں ہو سکتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک پر تین تین طلاقیں واقع ہو کر باقی نو سو نوے طلاقیں اس فرمانِ علی پر عمل کے باوجود بھی کالعدم ہی ہوں گی۔ مگر ہم کو اس جگہ کہنا یہ ہے کہ ہمارے مخالف اہل تقلید کے اصول سے حضرت علی کا یہ فرمان امت کا اجماعی فیصلہ قرار پاتا ہے کیوں کہ خلیفہ راشد کا ارشاد ہے جس کے صادر ہونے کے بعد کسی صحابی کا اس سے اختلاف کرنا خواہ ثابت بھی ہو تو بہر حال اسے ہمارے مخالفین کے اصول سے حجت ہونا چاہئے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے مخالفین ایسا نہیں کرتے پھر اپنے اس طرز عمل کے مطابق اگر ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقوں کو اہلحدیث کالعدم کہتے ہیں تو غوغہ آرائی کی وجہ ؟

قاضی شریح نے تو یہاں تک کہدیا کہ اگر کسی آدمی کی زوجیت میں پوری دنیا کی عورتیں ہوں اور وہ آدمی اپنی صرف ایک بیوی کو ستاروں کی تعداد برابر طلاق دے دے تو اس کی یہ ساری کی ساری بیویاں حرام ہو جائیں گی یعنی کہ ان سب پر تین تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیوں کہ ستاروں کی تعداد ساری دنیا کی تمام عورتوں سے زیادہ ہی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی کچھ طلاقیں بہر حال کالعدم ہوں گی، کیوں کہ ستاروں کی تعداد دنیا کی ساری عورتوں سے زیادہ ہے۔ فافہم

سزائے شراب خوری کی مثال

یہ معلوم ہے کہ احادیث صحیحہ کے مطابق شراب خور کو عہد نبوی و صدیقی وابتدائے عہدِ فاروقی میں چالیس کوڑوں کی حد لگائی جاتی تھی جیسا کہ عام کتب صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ وغیرہ میں متعدد صحیح سندوں سے منقول ہے، پھر حضرت عمر کے آخری دور میں جب شراب نوشی کی کثرت ہوئی تو حضرت عمر نے حد شراب اسّی کوڑے کر دی، اسّی کوڑے حدِ شراب لگانے کے سلسلہ میں حضرت عمر کو مشورہ دینے والوں میں حضرت علی بن ابی طالب بھی تھے جیسا کہ سنن ابی داؤد مع عون المعبود باب اذا تتابع فی شرب الخمر ص ۲۸۴-۲۸۵ ج ۴ و مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵۴۶ ج ۹ وغیرہ میں صراحت ہے۔

صاف ظاہر ہے کہ حد شراب کے سلسلہ میں عہد نبوی و صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام کے خلاف جاری شدہ حکم فاروقی مصنف انوار اور ان کے ہم مزاج لوگوں کے اصول کے مطابق "اجماع امت" کہلائے گا۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ صحیحین میں یہ صراحت موجود ہے کہ اس حکم فاروقی کے خلاف حضرت عثمان اپنے دور خلافت میں عمل کرتے ہوئے حد شراب چالیس کوڑے لگانے پر بھی اکتفا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے، صرف یہی نہیں بلکہ دور عثمان میں جاری شدہ اس طریق کار کو حضرت علی نے فرمایا کہ دونوں باتیں سنت ہیں یعنی کہ عہد نبوی و صدیقی وابتدائے عہد فاروقی والا رواج عام اور حضرت عثمان کے دور والا عمل بھی، مگر عہد نبوی و صدیقی وابتدائے عہد فاروقی والا عمل میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے (صحیح مسلم مع شرح نووی ص ۷۱-۷۲ ج ۲) حضرت علی رضؓ اپنے دور خلافت میں چالیس ہی کوڑے لگانے پر اکتفا کرتے تھے (تلخیص الحبیر ص ۷۵ ج ۲) اس کے بعد امیر معاویہ نے اسّی کوڑے جاری کئے (سنن ابی داؤد وغیرہ)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حد شراب کے معاملہ میں مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کے اصول کے مطابق حضرت عمر کے جاری کردہ قانون پر اگرچہ اجماع ہو گیا تھا مگر اس مزعومہ اجماع کے خلاف حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہما نے عمل کیا۔

پھر اس حکم فاروقی (جس پر مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے اصول سے اجماع امت ہوگیا تھا) کے خلاف حضرت عثمان وعلی نے رواج عہد نبوی وصدیقی ہی پر عمل کیا اور اس مزعومہ اجماع کی مخالفت میں کوئی حرج نہیں محسوس کیا بلکہ حضرت علی نے عہد نبوی وصدیقی کے رواج پر عمل ہی کو زیادہ بہتر قرار دیا۔ ظاہر ہے کہ قانون فاروقی کے خلاف عمل عثمانی ومرتضوی پر بھی مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کے اصول سے اجماع امت ہوگیا تھا، مگر حضرت امیر معاویہ نے اس مزعومہ اجماع کی خلاف ورزی میں کوئی حرج نہیں محسوس کیا، اور مدیر تجلی کے مذہب حنفی کا عمل بھی اسی طریق معاویہ پر ہے لیکن دوسرے تقلیدی مذاہب کا عمل اس کے خلاف دور نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی والے رواج پر ہے یعنی کہ ان سارے تقلیدی مذاہب نے اس معاملہ میں بھی اپنے مزعومہ قسم کے اجماع امت سے اختلاف کر ڈالا ہے۔ پھر زیر بحث مسئلہ طلاق میں اہل حدیث نے اگر عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام کی طرف رجوع کیا تو کیا گناہ ؟

اس تفصیل کو سامنے رکھنے والا کوئی بھی سمجھدار انسان موقف اہل حدیث پر وہ طریق طعن وتشنیع رکھنے کا روادار نہ ہوگا جو مدیر تجلی اور ان کے ہمنوا لوگوں نے اختیار کر رکھا ہے۔

بیک وقت تین سے زیادہ طلاقیں دینے کی مثال

اس روایت کا تذکرہ آچکا ہے کہ بیک وقت اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دینے والے سے حضرت علی بن ابی طالب نے کہا کہ تین طلاقیں تو تمہاری مذکورہ مطلقہ عورت پر پڑ گئیں مگر باقی نوسو ستانوے طلاقیں تم اپنی دوسری بیویوں میں تقسیم کردو۔ نیز حضرت عمر فاروق نے بیک وقت ایک ہزار طلاقیں دینے والے کو سخت سزائیں دیں اور کوڑوں سے مارتے مارتے اس کی کھوپڑی گنجی کردی۔ حضرت علی وعمر رضی اللہ عنہما کے اس فتویٰ وفرمان کے خلاف بھی کسی صحابی کی نکیر وتردید نہیں منقول ہے۔ اس لئے اصول مدیر تجلی کے مطابق یہ اجماعی بات ہوئی کہ بیک وقت اپنی کسی بیوی کو تین سے زیادہ طلاقیں دینے والا زائد طلاقوں کو اپنی دوسری بیویوں میں تقسیم کردے تاکہ وہ سب بھی مطلقہ ہوکر طلاق دہندہ سے جدا ہوجائیں نیز ایسا

کرنے والوں کو کوڑوں کی سزا بھی دی جائے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ مدیر تجلی اور ان کے جملہ ہم مذہب حضرت علی و عمر رضہ کے اس فرمان کے مخالف ہیں جس پر ان کے اصول کے مطابق اجماع ہو چکا ہے۔ اگر اس معاملہ میں مزعومہ اجماع سے اختلاف مدیر تجلی جیسے لوگوں کے لئے جائز ہے تو زیر بحث مسئلہ میں فرمان فاروقی سے اختلاف کر کے نصوص کی پیروی کرنی کیوں ناجائز ہے؟ مدیر تجلی جیسے لوگ دیانت داری کے ساتھ اس بات کو حل کریں۔

مصطلح طلاق البتہ کی مثال

مشہور صحابی حضرت رکانہ کی طرف غلط طور پر منسوب ہو جانے والی حدیث طلاق البتہ کو مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں نے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ والے زیر بحث مسئلہ میں موقف اہل حدیث کے خلاف اپنے موقف تقلید کی دلیل قرار دے لیا ہے۔ اس حدیث کی سند و متن پر تفصیلی گفتگو بعد میں آئے گی مگر اہل تقلید کے بیان کے مطابق اس کا حاصل مفہوم یہ ہے کہ طلاق البتہ دینے والے کی نیت کے مطابق طلاق البتہ واقع ہو گی مگر ہم دیکھتے ہیں کہ مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کی دلیل بنائی ہوئی اس حدیث کے مفہوم مذکور کے خلاف حضرت عمر بن خطاب اور دوسرے خلفائے راشدین و صحابہ کا فتوی و عمل تھا اور خود مدیر تجلی کے حنفی مذہب کا عمل بھی نیز دوسرے تقلیدی مذاہب کا عمل بھی اس طلاق البتہ والی حدیث کے خلاف ہے (کما سیاتی) حالانکہ طلاق البتہ نیز مسائل مذکورہ بالا میں مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے اصول و طریق عمل کے مطابق دور نبوی و صدیقی کے رواج عام کے خلاف دور فاروقی و عثمانی و مرتضوی میں اجماع ہو گیا تھا لیکن اگر فی الواقع یہ لوگ اپنے اس اصول کو صحیح سمجھتے اور اس کے پابند و پیرو ہوتے تو مسائل مذکورہ بالا میں یہ لوگ اس طرح کے مزعومہ اجماع سے اختلاف نہ کرتے۔

برادرانِ احناف سے خصوصی خطاب

مفقود الخبر شوہر کی مثال

متعدد کتب حدیث میں بسند صحیح منقول ہے کہ :-

" عن سعید بن المسیب أن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان قالا فی امرأۃ المفقود تربص اربع سنین وتعتد اربعۃ اشہر وعشرا "

یعنی حضرت عمر و عثمان دونوں خلفائے راشدین نے حکم دیا کہ جس عورت کا شوہر مفقود الخبر ہوگیا ہو وہ چار سال انتظار کے بعد چار مہینے دس دن کی عدت بیوگی گذار کر دوسری شادی کرے (مؤطا امام مالک، سنن سعید بن منصور، مسند شافعی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، سنن بیہقی و سنن دار قطنی وغیرہ نیز ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۴۳۰ ج ۹)

مذکورہ بالا روایت صحیحہ کا مفاد یہ ہے کہ حضرت عمر و عثمان کا حکم یہ تھا کہ مفقود الخبر شوہر کی بیوی چار سال انتظار کر کے عدت بیوگی گذارنے کے بعد دوسری شادی کرلے۔ ظاہر ہے کہ احناف کے جس اصول کے تحت ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے تین ہونے پر اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اسی اصول سے مذکورہ بالا حکم فاروقی و عثمانی پر بھی اجماع ہے۔ لیکن حنفی مذہب نے اس فرمان فاروقی و عثمانی سے اختلاف کر کے اپنے اصول مذکورہ بالا کے مطابق اجماع کو توڑ ڈالا۔ آخر حنفی مذہب اس معاملہ میں حکم فاروقی و عثمانی کی خلاف ورزی کو کیوں جائز قرار دیتا ہے؟ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ وغیرہ میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب نے مذکورہ بالا فرمانِ فاروقی و عثمانی سے اختلاف کر کے کہا تھا کہ مفقود الخبر کی بیوی تا زندگی شوہر مفقود کا انتظار صبر کے ساتھ کرتی رہے اور دوسرا نکاح کبھی نہ کرے اور حضرت

علی کے اس فرمان کی طرف حضرت عمر رض نے بھی رجوع کر لیا تھا یعنی کہ موصوف حضرت عمر اس معاملہ میں بعد میں اپنے مذکورہ بالا فرمان سے رجوع کر کے حضرت علی کے قول مذکور کے قائل ہو گئے تھے لیکن ہم دیکھتے یہ ہیں کہ حضرت علی کے صاحب زادے حضرت حسن رض نے کہا کہ :

لو تزوجت فھی امراۃ الاول دخل بھا الثانی اولم یدخل"

(اخرجہ ابو عبید فی کتاب النکاح بسند حسن ، فتح الباری ص ۱۳۱ ج ۹)

یعنی حضرت علی نے فرمایا کہ مفقود الخبر کی بیوی نے اگر دوسری شادی کر لی مگر دوسری شادی کے بعد اس کا مفقود الخبر شوہر آگیا تو یہ عورت اب مفقود الخبر آدمی کی بیوی ہوگی چاہے دوسرے شوہر کے ساتھ اس عورت کی وطی ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

مذکورہ بالا روایات ثابتہ معتبرہ سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت علی رض اس بات کے قائل تھے کہ مفقود الخبر کی بیوی مدت مقررہ کا انتظار کرنے کے بعد دوسری شادی کر سکتی ہے البتہ اگر دوسری شادی کے بعد اس کا مفقود الخبر شوہر آ جائے تو وہ عورت اسی مفقود الخبر شوہر کی بیوی قرار پائے گی۔ اور روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ اس صورت میں حضرت عمر و عثمان بھی اس بات کا حکم دیتے تھے کہ وہ عورت مفقود شوہر کی بیوی قرار پائے گی۔ پہلا شوہر چاہے تو اس عورت کو اپنے حبالۂ نکاح میں رکھے یا پھر اس بیوی کے مہر سے دست بردار ہو کر طلاق دیدے (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۳۷/۲۳۸ ج ۴ و مصنف عبد الرزاق ج ۶ وغیرہ)

اس سے ثابت ہوا کہ حضرت علی اس معاملہ میں موقف فاروقی و عثمانی ہی کے حامی تھے اور زندگی بھر ایسی عورت کو انتظار والی جو بات موصوف نے کہی ہے وہ استحباب کے لئے ہے یعنی کہ مدت مذکورہ کے انتظار کے بعد شادی کرنے کے بالمقابل زندگی بھر کا انتظار کرنا افضل و بہتر ہے، اگر یہ بات صحیح فرض کر لی جائے کہ حضرت علی نے اس معاملہ میں حکم فاروقی و عثمانی سے اختلاف کیا تھا تو یہ بات اس امر کی دلیل قاطع ہے کہ حضرت عمر و عثمان کے کسی حکم سے اختلاف کرنا خرق اجماع نہیں ہے، الا یہ کہ.... اصول شریعت کے مطابق ثابت ہو جائے کہ اس فاروقی و عثمانی حکم پر فی الواقع اجماع ہو گیا ہے، اس مسئلہ میں بہر حال حکم فاروقی و عثمانی سے کسی صحابی کا اختلاف ثابت نہیں بلکہ حضرت ابن مسعود سے بھی اس معاملہ میں حکم فاروقی کی موافقت ثابت ہے جن کو احناف اپنے مذہب کا مورث اعلیٰ قرار

دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اپنے مذہب کا مورثِ اعلیٰ جن کو احناف نے قرار دے رکھا ہے ان کے اس فرمان سے احناف نے اختلاف کیوں کیا جس پر ان کے اپنے اصول سے اجماع ہو گیا ہے؟

لطف کی بات یہ ہے کہ امام مالک اگرچہ مفقود الخبر کی بیوی کو فرمان فاروقی وعثمانی کے مطابق دوسری شادی کی اجازت دیتے ہیں مگر دوسری شادی ہو جانے کے بعد مفقود کے واپس آجانے کے مسئلہ میں قول فاروقی وعثمانی ومرتضوی سے اختلاف کرکے فرماتے ہیں کہ یہ عورت دوسرے والے شوہر ہی کی بیوی رہے گی (موطا امام مالک نیز عام کتب فقہ مالکی)

حالانکہ طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں مالکیہ کے اختیار کردہ اصول کے مطابق بھی قول فاروقی وعثمانی وحیدری پر اجماع ہو گیا ہے جس سے مالکیہ نے اختلاف کر رکھا ہے۔ طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں فرمان فاروقی سے اختلاف کی اجازت عام مالکیہ نہیں دیتے، بہت سے مالکی علماء نے طلاق کے اس مسئلہ میں موقف اہلحدیث اختیار کیا ہے (کما سیاتی)

عام مالکی علماء کی اس متضاد پالیسی پر امام ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں سخت گرفت کی ہے (ملاحظہ ہو فتاوی ابن تیمیہ جلد ۳۲ و ۳۳) اور کوئی شک نہیں کہ امام ابن تیمیہ کی یہ گرفت بہت مضبوط و قوی ہے جس سے جائے فرار نہیں اسی طرح کی گرفت احناف پر بھی متعدد معاملات میں ہے جیسا کہ ناظرین کرام ملاحظہ فرما رہے ہیں۔

مروجہ نکاح حلالہ کی مثال

متعدد کتب حدیث میں بسند صحیح یہ بھی مروی ہے کہ:-

"قال عمر بن الخطاب لا اوتی بمحلل ولا محلل لہ الا رجمتھما"، یعنی حضرت عمر فاروق نے فرمایا کہ مروجہ نکاح حلالہ کرنے اور کرانے والوں کو سنگسار کردوں گا"

(کتاب ابطال التحلیل لابن تیمیہ، مصنف عبدالرزاق وابن ابی شیبہ)

اس روایت صحیحہ کا واضح مفاد یہ ہے کہ حضرت عمر حلالہ مروجہ کو زنا قرار دیتے تھے اور اسے قابل رجم جرم کہتے تھے اسی طرح کی بات حضرت عثمان وعلی وغیرہم سے بھی مروی ہے

اور احناف کے اصول سے یہ حکم فاروقی بھی امت کا اجماعی مسئلہ ہے مگر حنفی مذہب اس حکم فاروقی وعثمانی ومرتضوی کی کھلی مخالفت کر کے حلالہ مروجہ کو جائز کہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا امور میں احناف یا دوسرے اہل تقلید نے کیوں حکم فاروقی سے اختلاف کو جائز قرار دے دیا ہے جب کہ انھیں کے اصول سے ان امور پر اجماع امت ہو چکا ہے؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ حلالہ مروجہ حقیقت میں وقتی نکاح کا ہم معنی ہے جو دراصل نکاح متعہ کی ایک معنوی صورت ہے اور حنفی مذہب میں وقتی نکاح یا نکاح متعہ کو ناجائز وباطل کہا گیا ہے اس کے باوجود حلالہ مرّوجہ کو حنفی مذہب میں جائز قرار دے لینا دراصل اپنے ہی اصول وضابطہ سے انحراف ہے پھر بھی حنفی مذہب کی پیروی کرنے والے طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں حکم فاروقی سے اختلاف کر کے نصوص پر عمل کرنیکے سبب اہل حدیث پر خرق اجماع امت کا الزام لگاتے اور نہایت دل خراش انداز میں ہم کو مطعون کرتے ہیں۔

نکاح حلالہ کرنے کرانے والوں کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور عام صحابہ کرام و تابعین عظام نے ملعون قرار دیا ہے نیز اسے زناکاری بھی بتلایا ہے پھر اس طرح کی کوئی وعید ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے کی بابت نہیں ہے۔

نکاح بلا ولی کی مثال

عکرمہ بن خالد سے بسند صحیح مروی ہے کہ :۔

"ان الطریق جمعت رکبا فجعلت امرأۃ ثیب امرھا الی رجل من القوم غیر ولی فانکحھا رجلاً فبلغ ذالک عمر بن الخطاب فجلد الناکح والمنکح ورد نکاحھا" (مصنف عبد الرزاق ص ۱۹۸/۱۹۹ ج ۶، مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۱/۱۳۲ ج ۴ وسنن سعید بن منصور ص ۳۸۳) یعنی ایک سفر میں ایک ثیبہ عورت (وہ عورت جو شادی شدہ ہو کر اپنے شوہر کے ساتھ وطی کے بعد یا وہ لونڈی جو اپنے آقا کی وطی کے بعد بیوہ یا مطلقہ ہو گئی ہو) نے ولی کی اجازت کے بغیر ایک شخص کے ذریعہ ایک آدمی کے ساتھ نکاح کر لیا مگر حضرت عمر بن خطاب کو اس کی خبر ہوئی تو نکاح کرنے کرانے والے دونوں آدمیوں کو انھوں نے کوڑے لگائے

اور اس نکاح کو باطل و مردود قرار دے دیا۔

مذکورہ بالا مفہوم کی کئی روایات با سانید صحیحہ منقول ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہوا نکاح باطل و مردود قرار دیتے اور اسے قابلِ تعزیر جرم بھی بتلاتے تھے۔ اسی طرح حضرت علی بن ابی طالب کا فرمان و حکم بھی تھا کہ ایسے نکاح کو موصوف باطل قرار دے کر طرفین کا نکاح کرنے والوں کو سزا دیتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ صہ ۱۲۹ ج ۴)

حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابراہیم کو حنفی المذہب لوگ اپنے فقہی مذہب کا مورث اعلیٰ کہتے ہیں یہ حضرات بھی اس طرح کے نکاح کو باطل کہتے تھے (مصنف عبدالرزاق صہ ۱۹۷/۱۹۸ ج ۶ سنن بیہقی صہ ۱۱ ج ۷)

حضرت عمر و علی بن ابی طالب جیسے خلفائے راشدین کے جاری کردہ اس قانون پر بھی حنفی مذہب کے اصول سے اجماع امت منعقد ہو گیا ہے مگر حنفی مذہب میں نکاح کے صحیح ہونے کے لئے ولی کی اجازت شرط نہیں بلا اجازت ولی نکاح ہو سکتا ہے منکوحہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ البتہ بالغ ہونی چاہئے۔ صاف ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں بھی حنفی مذہب نے اپنے اصول کے مطابق اجماع امت کی مخالفت کی ہے۔ پھر انھوں نے طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں قانون عمر سے اختلاف کے باعث اہل حدیث کو کیوں مطعون کر رکھا ہے؟

نکاح محرم کی مثال

داؤد بن حصین سے بسند صحیح مروی ہے کہ:۔

"أن ابا غطفان المری أخبرہ ان اباہ طریفا تزوج امراۃ وھو محرم فرد عمر بن الخطاب نکاحہ"

یعنی ابو غطفان مری نے کہا کہ میرے باپ طریف نے حالت احرام میں ایک عورت سے نکاح کر لیا تو حضرت عمرؓ نے اس نکاح کو مردود قرار دیا" (رواہ مالک فی المؤطا وغیرہ)

مذکورہ بالا بات بعض دوسرے خلفائے راشدین سے بھی مروی ہے مگر حنفی مذہب نے اس مسئلہ میں بھی قانونِ فاروقی سے اختلاف کر کے اپنے اصول کے مطابق اجماع امت کو توڑ ڈالا ہے حالانکہ صحیح مرفوع حدیث میں بھی منقول ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نکاح محرم سے منع کیا ہے۔ (عام کتب حدیث)

مدّت رضاعت کی مثال

قرآن مجید کی دو صریح آیتوں میں صراحت ہے کہ :-

"والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن أراد ان یتم الرضاعۃ (البقرہ وفصالہ عامین") یعنی پوری مدت رضاعت دو سال ہے -

مندرجہ بالا حکم قرآنی کے مطابق احادیث نبویہ میں بھی مدت رضاعت صرف دو سال بتلائی گئی ہے اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہما سے بھی یہی فتویٰ وحکم منقول ہے (عام کتب حدیث وتفسیر خصوصاً تفسیر درمنثور)

مگر حنفی مذہب نے اس مسئلہ میں بھی حکم فاروقی وعثمانی ومرتضوی نیز فرمان قرآنی وفرمان نبوی سے اختلاف کرکے مدت رضاعت ڈھائی سال بتلائی ہے بلکہ بعض حنفی علماء نے یہ مدت تین سال بھی بتلائی ہے (عام کتب فقہ حنفی) اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ اس معاملہ میں بھی حنفی مذہب نے اپنے ہی اصول کے مطابق نصوص کتاب وسنت واجماع امت سے اختلاف کر ڈالا ہے اس کے باوجود طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں اہل حدیث کے خلاف خرقِ اجماع کا الزام پیروان حنفی مذہب خصوصاً مدیر تجلّی نے لگا رکھا ہے کیا اسی کا نام انصاف وحق پرستی ہے ؟

طلاق غلام کی مثال

صحیح سند سے مروی ہے کہ :-

"قال عمر بن الخطاب یطلق العبد تطلیقتین وتعتد الامۃ بقرئین"

یعنی حضرت عمر بن خطاب نے فرمایا کہ غلام اپنی بیوی کو صرف دو مرتبہ طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے اس کے بعد اس کو تیسری طلاق کا اختیار نہیں بلکہ دو مرتبہ طلاق دینے کے بعد اس کی مطلقہ بیوی حرام ہو جائے گی اور باندی کی عدت دو طہر ہے -

(مسند شافعی وسنن بیہقی ج ۷ وتلخیص الحبیر ص ۲۲۳ ج ۳)

مذکورہ بالا روایت صحیحہ کا واضح مفاد ہے کہ حضرت عمر کا یہ حکم تھا کہ غلام کی بیوی خواہ حرہ ہو یا مملوکہ باندی اس غلام کو صرف دو مرتبہ طلاق دینے کا حق حاصل ہے جب کہ عام مردوں کو تین مرتبہ طلاق کا حق حاصل ہے یعنی کہ غلام اپنی بیوی کو صرف ایک مرتبہ طلاق دینے کے بعد رجوع کا اختیار رکھتا ہے اس کے بعد دوبارہ اگر طلاق دے گا تو اختیار رجوع نہیں رہے گا۔ اس معنی و مفہوم کی مرفوع احادیث بھی مروی ہیں جن پر کلام ہے مگر متعدد صحابہ سے یہ بات بسند صحیح مروی ہے ان میں سے حضرت عمر فاروق بھی ایک ہیں۔ لیکن حنفی مذہب میں اس فرمانِ فاروقی کی بھی مخالفت کر کے کہا گیا ہے کہ غلام مرد کی بیوی اگر حرّہ ہو تو اسے تین طلاقیں دینے کا اختیار اسی طرح ہے جس طرح آزاد مردوں کو ہے حالانکہ عام معاملات میں حنفی مذہب نے غلام و آزاد مردوں کے احکام میں تفریق کی ہے مگر نہ جانے کس طریق فقاہت کا استعمال کر کے حضرت عمر فاروق کے اس فرمان کے خلاف حنفی مذہب کے پیروؤں نے دوسرا راستہ اختیار کر رکھا ہے؟ پھر بھی الزام ان کی طرف سے طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں اہل حدیث پر ہے کہ انھوں نے قانون فاروقی سے اختلاف کر کے خرق اجماع کر ڈالا ہے۔ حالانکہ غلام کی طلاق کے سلسلے میں تیسرے خلیفۂ راشد حضرت عثمان کا بھی وہی موقف تھا جو حضرت عمرؓ کا تھا چنانچہ امام مالکؒ نے فرمایا کہ :-

"عن ابی الزناد عن سلیمان بن یسار أن نفیعاً مکاتباً کان لأم سلمۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم او عبداً کانت تحتہ امرأۃ حرۃ فطلقها اثنتین ثم أراد ان یراجعها فأمرہ ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یاتی عثمان بن عفان فیسأله عن ذالك فلقیه عند الدرج آخذاً بید زید بن ثابت فسألهما فابتدراه جمیعا فقال حرم[illegible] علیك حرمت علیك"

یعنی ام المؤمنین ام سلمہ [illegible] مکاتب غلام نفیع نے اپنی ایک حرہ بیوی کو دو طلاقیں دینے کے بعد چاہا کہ رجوع کرلیں مگر [illegible] سے امہات المومنین رضی اللہ عنہن نے کہا کہ پہلے جاکر امیر المومنین عثمان بن عفان سے [illegible] مسئلہ پوچھ لو چنانچہ نفیع حضرت عثمان کے پاس پاس آئے اس وقت زینہ پر عثمان حضرت زید بن ثابت کا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے سوال مذکور کرنے پر حضرت عثمان اور زید دونوں نے متفقہ طور پر کہا کہ تمھاری یہ بیوی اب تم پر حرام ہوگئی تم اس سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رکھتے،، (مؤطا مالک، مصنف ابن ابی شیبہ ص۸۲/۸۳ ج ۵)

مذکورہ بالا روایت کئی صحیح سندوں کے ساتھ معنوی طور پر مروی ہے جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ حضرت عمر و عثمان دونوں خلفائے راشدین کا حکم یہی تھا کہ غلام اپنی بیوی کو صرف دو طلاقیں دینے کا حق رکھتا ہے خواہ بیوی حرہ ہو یا باندی۔

اس مفہوم کی بعض روایات منقول ہیں کہ حضرت علی ابن ابی طالب نے مذکورہ بالا فرمانِ فاروقی و عثمانی سے اختلاف کرتے ہوئے کہا تھا کہ :۔

"البتّ بالنساء یعنی الطلاق والعدۃ"

یعنی طلاق اور عدت دونوں میں بیوی کا اعتبار ہوگا مطلب یہ کہ بیوی اگر حرہ ہے تو اسے تین طلاقیں دی جائیں گی اس کا شوہر چاہے غلام ہو یا آزاد، لیکن بیوی اگر باندی ہے تو اسے دو طلاقیں دی جائیں گی اس کا شوہر چاہے آزاد ہو یا غلام (العلل للامام احمد)

مگر ہم کہتے ہیں کہ یہ اگر صحیح فرض کر لیا جائے کہ حضرت علی رضؓ نے اس معاملہ میں حکم فاروقی و عثمانی سے اختلاف کیا تھا تو یہ دلیل ہوگی اس چیز کی کہ کسی فاروقی و عثمانی حکم سے اختلاف کرنا خرقِ اجماع نہیں ہے جب تک اس حکم فاروقی و عثمانی پر اجماع کا ثبوت نہ ہووے۔ ہم حضرت علی کی طرف اس قول کی نسبت کو مشکوک سمجھتے ہیں کیوں کہ اس کے مدار علیہ راوی ھمام بن یحییٰ بن دینار ازدی متوفی ۱۶۴ھ نے جب یہ روایت بیان کی تو ان کے شاگرد محمد بن جعفر نے کہا کہ "ما یرویہ احد غیرک" یعنی حضرت علی سے یہ بات آپ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص روایت نہیں کرتا ہے،، اس کے جواب میں ہمام نے اگرچہ کہا تھا کہ " لاشک فیہ" مجھے حضرت علی سے اس کے مروی ہونے میں شک نہیں ہے مگر یہ ہمام کے اپنے علم و دانست کی بات ہے ورنہ اہل علم نے اس کی صراحت کی ہے کہ موصوف ہمام کو وہم لاحق ہو جایا کرتا تھا جس کی وجہ سے غلطی کر بیٹھتے تھے، خود موصوف ہمام اس بات کے معترف تھے " کنا نخطی کثیرا فنستغفر اللہ تعالیٰ،، یعنی ہم سے بکثرت غلطیاں ہوئی ہیں جن سے ہم استغفار کرتے ہیں۔

(میزان الاعتدال وعام کتب رجال) مصنف ابن ابی شیبہ ص۸۳ ج۵ وغیرہ میں مروی ہے کہ :۔

"عن ابن عباس والشعبی وابراھیم النخعی قالوا الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء" یعنی ابن عباس شعبی اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ طلاق شوہر کے اعتبار سے دی جائے گی اور عدت عورت کے اعتبار سے گذاری جائے گی،،

اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں حضرت عمر و عثمان جیسا موقف رکھنے والوں میں ابراہیم نخعی بھی تھے مگر ابراہیم نخعی سے بعض رواۃ نے یہ نقل کر دیا ہے کہ :-

"الطلاق والعدۃ بالنساء" طلاق اور عدت دونوں میں بیوی کا اعتبار کیا جائے گا"

(مصنف ابن ابی شیبہ ص۸۲ ج ۵)

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی دو مختلف موقف اس معاملہ میں رکھتے تھے مگر ہمارے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ بعض رواۃ کے تصرف سے "الطلاق والعدۃ بالنساء" کے جملہ میں لفظ "الطلاق" اور "العدۃ" کے درمیان سے "بالرجال" کا لفظ ساقط ہو گیا ہے جس کی بنا پر سمجھ لیا گیا کہ ابراہیم نخعی دو مختلف موقف اس معاملہ میں رکھتے تھے ورنہ ہماری اس توجیہ کے مطابق موصوف کا موقف صرف ایک تھا۔ یہی توجیہ حضرت علی سے مروی شدہ روایات میں بھی کرنی چاہئے کہ حضرت علی نے اصل میں تو کہا تھا "الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء" مگر "الطلاق" اور "العدۃ" کے مابین لفظ "بالرجال" تصرف رواۃ سے ساقط ہو گیا جس سے کچھ لوگوں نے سمجھ لیا کہ حضرت علی حضرت عمر و عثمان سے مختلف موقف رکھتے ہیں اور ان سے اپنی اس سمجھی ہوئی بات کو روایت بالمعنی کے طور پر بیان کر دیا کہ حضرت علی طلاق و عدت دونوں میں عورت کا اعتبار کرتے تھے۔ اس توجیہ کے بعد حضرت علی کے قول کو قول فاروقی و عثمانی سے مختلف نہیں کہا جا سکتا لیکن اگر یہ توجیہ نہ مانی جائے تو ہمارے موقف پر اس مثال کے ذریعہ استدلال کی قوت ظاہر و باہر ہے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ قرآن مجید نے مردوں کو "قوام" قرار دیا ہے اور انھیں کو طلاق دینے کی اجازت دی ہے، عورتوں کو طلاق دینے کی اجازت نہیں ہے، جب طلاق دینے کا اختیار مرد کو ہے تو مرد اپنے اعتبار سے طلاق دے گا اگر مملوک ہوگا تو مملوک کی حیثیت سے اسے جتنی طلاقوں کا حق ہوگا دے گا اور آزاد ہوگا تو آزاد کی حیثیت سے۔ حضرت عمر بن خطابؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ "انما الطلاق بید من یحل له الفرج"۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ص۸۷ ج ۶)

یعنی شوہر ہی کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار ہے۔ یہی بات دوسرے صحابہ نے بھی کہی ہے۔ دریں صورت ظاہر ہے کہ شوہر اپنے طور پر طلاق دے گا۔

بہر حال اس معاملہ میں بھی احناف کا حکم فاروقی و عثمانی سے اختلاف کرنا ایک حقیقت ہے

اس کے باوجود احناف کو طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں اہل حدیث کو مطعون کرنا زیب نہیں دیتا۔

عدت خلع کی مثال

"خلع" طلاق کی ایک صورت ہے جس میں عورت بذریعہ معاوضہ شوہر سے گلوخلاصی حاصل کر لیتی ہے۔ اس صورت کو اصطلاحِ شریعت میں "خلع" کہا جاتا ہے۔ اس کو اگرچہ بعض لوگ مجازاً "طلاق" کے لفظ سے بھی تعبیر کر دیتے ہیں لیکن درحقیقت "خلع" طلاق سے مختلف چیز ہے جو معنوی طور پر "فسخ نکاح" ہوتا ہے۔ خلع کے بعد عورت جو عدت گذارتی ہے اسے "عدت خلع" کہتے ہیں۔ اور اس عدت کی مدت بیان کرتے ہوئے حضرت عثمان بن عفان نے فرمایا کہ :-

"عدۃ المختلعۃ حیضۃ"، عدت خلعہ صرف ایک حیض ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۱۴ وغیرہ بسند صحیح)

حضرت عثمان نے کہا کہ اپنے اس قول میں میں نے اتباع کیا ہے اور فرمان نبوی پر عمل کیا ہے (سنن ابن ماجہ وغیرہ)

حضرت عمر ایک زمانہ تک کہتے تھے کہ عدت خلع تین حیض ہے لیکن جب موصوف کو معلوم ہوا کہ حضرت عثمان کا حکم اس کے خلاف ہے تو انھوں نے اپنے موقف سے رجوع کرکے کہا کہ عدت خلع ایک حیض ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۱۴ ج۵ و سنن بیہقی ص۳۵۰ ج۷ وغیرہ بسند صحیح)

متعدد اہل علم مثلاً ابن المنذر و حافظ ابن تیمیہ وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ کسی بھی صحابی سے بسند صحیح و معتبر ثابت نہیں کہ عدت خلع ایک حیض کے علاوہ بھی ہے۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ص۳۸۹، ص۲۹۳ ج۳۲)

الغرض حکم عثمانی یہ ہے کہ عدت خلع ایک حیض ہے اور اسی کے مطابق حدیث مرفوع بھی وارد ہوئی ہے اور قرآنی سیاق کا بھی یہی مفاد ہے اس لئے احناف کے اصول سے اس مسئلہ پر بھی اجماع منعقد ہو چکا ہے مگر اس قول عثمانی سے اختلاف کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ عدت خلع تین حیض ہے یعنی کہ اپنے ہی اصول کے مطابق احناف نے اس مسئلہ میں خرق اجماع کا ارتکاب کیا ہے۔

امام ترمذی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ :-
حدیث الربیع بنت معوذ الصحیح انھا امرت ان تعتد بحیضۃ " یعنی صحیح حدیث یہ ہے کہ ربیع بنت معوذ کو ایک حیض کی عدت خلع گذارنے کا حکم دربار نبوی سے ہوا تھا،، (جامع ترمذی وسنن بیہقی صفحہ ۳۵ ج ۷)

زبردستی کی طلاق والی مثال

مصنف ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق وسنن سعید بن منصور صفحہ ۲۷/۲۷۱ ج ۱ و ۲ والمحلی لابن حزم صفحہ ۲۰۱/۲۰۲ ج ۱۰ وغیرہ میں کئی معتبر اسانید سے مروی ہے کہ اگر شوہر سے زبردستی طلاق حاصل کی گئی ہو تو حضرت عمر بن خطاب وعثمان غنی اور علی بن ابی طالب وعمر بن عبدالعزیز وغیرہ اس طلاق کو کالعدم اور غیر واقع مانتے تھے مگر ان خلفائے راشدین کے اس حکم سے اختلاف کرتے ہوئے حنفی مذہب میں کہا گیا ہے کہ ایسی طلاق واقع ومعتبر ہو گی۔ صاف ظاہر ہے کہ احناف نے اپنے اصول کے مطابق اس معاملہ میں بھی اجماع کی مخالفت کر ڈالی ہے۔

بدمست آدمی کی طلاق

مختلف معتبر سندوں سے مروی ہے کہ حضرت عثمان بن عفان حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق کو غیر واقع مانتے تھے (مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۳۹ ج ۵ ومصنف عبدالرزاق ونصب الرایہ)
مصنف ابن ابی شیبہ صفحہ ۳۹ ج ۵ میں منقول ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نشہ والے کی طلاق کو واقع مانتے تھے مگر جب انھیں ابان بن عثمان کے ذریعہ معلوم ہوا کہ حضرت عثمان ایسی طلاق کو کالعدم قرار دیتے تھے تو انھوں نے فرمانِ عثمانی پر عمل کیا۔
مذکورہ بالا دونوں خلفائے راشدین حضرت عثمان وحضرت عمر بن عبدالعزیز کے اس فرمان سے کسی صحابی کا اختلاف معتبر سند سے منقول نہیں لیکن اگر بالفرض منقول ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس طرح کے مسائل میں فرمانِ عثمانی سے اختلاف کو صحابہ وتابعین خلاف اجماع

نہیں سمجھتے تھے ورنہ ظاہر ہے کہ ایسا نہ کرتے۔ مگر حنفی کے اصول سے یہ فرمان عثمانی امت کا اجماعی موقف ہوا لیکن احناف نے اس اجماع کے خلاف یہ موقف اختیار کر رکھا ہے کہ حالت نشہ کی طلاق واقع ہو جائے گی اس کے باوجود ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں یہی لوگ اہلحدیث پر معترض ہیں کہ اجماع امت کی مخالفت کی جارہی ہے۔

نکاح سے پہلے طلاق کی مثال

بعض معتبر مرفوع احادیث میں منقول ہے کہ نکاح سے پہلے دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ (جامع ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ونصب الرایۃ وعام شروح حدیث)

اسی کے مطابق خلفائے راشدین میں سے بعض کا عمل تھا، حضرت علی بن ابی طالب کا فرمان بھی یہی تھا کہ نکاح سے پہلے دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ (مصنف ابن ابی شیبہ و نصب الرایۃ و درایہ) مگر حنفی مذہب میں یہ صراحت ہے کہ ایسی طلاق واقع ہو جاتی ہے حالانکہ احناف کے اصول سے اس معاملہ میں بھی اجماع امت منعقد ہو گیا ہے۔

ہدم طلاق کی مثال

حضرت عمر فاروق، علی بن ابی طالب، معاذ بن جبل، عمران بن حصین، ابو لیلیٰ، ابو درداء، زید بن ثابت، ابی بن کعب، عبداللہ مسعود، عبداللہ بن عمر، اور ابو ہریرہ وغیرہم جیسے صحابہ سے بالصراحت منقول ہے کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دی تھیں جس کے بعد رجوع نہ کرنے کے سبب عدت گذار کر اس مطلقہ بیوی نے دوسرے مرد سے شادی کرلی پھر دوسرے شوہر کی وفات کے سبب بیوہ یا طلاق کے سبب مطلقہ ہو جانے پر اس عورت سے پہلے طلاق دینے والے شوہر نے شادی کرلی تو اب اس شادی کے بعد یہ ماننا لازم ہے کہ اس پہلے والا شوہر اس بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے چکا ہے اس کے بعد اسے صرف

دوسری یا تیسری طلاق دینے کا اختیار ہے کیونکہ دوسری مرتبہ نکاح کے بعد پہلے والی اس کی ایک یا دو طلاقیں اپنی جگہ برقرار رہیں گی (یہ روایات اسانید صحیحہ کے ساتھ مصنف عبدالرزاق و مصنف ابن ابی شیبہ نیز دیگر کتب حدیث میں منقول ہیں۔ نیز ملاحظہ ہو سنن بیہقی ص ۳۶۴-۳۶۵ ج ۷)

تقلیدی مذاہب خصوصاً مدیر تجلی کے مذہب حنفی کے اصول سے مذکورہ بالا فتاویٰ فاروقی و مرتضوی و ابن مسعود وغیرہم پر اجماع امت منعقد ہو چکا ہے مگر اس کے باوجود مدیر تجلی کے حنفی مذہب نے اس اجماعی مسئلہ سے خروج و انحراف کر کے کہا کہ دوبارہ شادی کرنے والے پہلے شوہر کو از سر نو تینوں طلاقوں کا حق ہو جائے گا (عام کتب فقہ)

منکوحہ باندی کی بیع کے موجب طلاق ہونے کی مثال

مدیر تجلی جیسے مقلدین کا دعویٰ ہے کہ ان کے حنفی مذہب کے فقہی مورث اعلیٰ حضرت عبداللہ بن مسعود صحابی ہیں اور ابن مسعود نیز دوسرے مشہور صحابی حضرت ابی بن کعب اور امام حسن بصری، مجاہد، عکرمہ، وغیرہم سے باسانید صحیحہ منقول ہے کہ منکوحہ لونڈی اگر فروخت کردی جائے تو وہ مطلقہ ہو جاتی ہے (مصنف عبدالرزاق ص ۲۸ ج ۷، سنن سعید بن منصور و مصنف ابن ابی شیبہ ص ۸۴ ج ۵ وغیرہ)

مدیر تجلی کے حنفی مذہب نے اپنے مورث اعلیٰ کے اس فرمان سے انحراف کر رکھا ہے اور احناف کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق، عثمان غنی و علی بن ابی طالب جیسے خلفائے راشدین کا یہ فتویٰ و موقف تھا کہ لونڈی کی بیع موجب طلاق نہیں ہے۔

(کتب احناف بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبدالرزاق وغیرہ)

اس اعتبار سے حنفی مذہب نیز عام تقلیدی مذاہب کے یہاں خلفائے راشدین کے فتویٰ مذکورہ کو اجماعی قرار پانا چاہیئے لیکن یہ فتویٰ اگر اجماعی تھا تو اس سے حنفی مذہب کے مورث قرار دیئے ہوئے حضرت ابن مسعود وغیرہ نے کیوں اختلاف کو جائز قرار دیا؟ معلوم ہوا کہ اس قسم کے معاملات میں یا تو دعوئ اجماع باطل ہے یا پھر تقلیدی مذاہب نے اجماعی مسائل سے انحراف و خروج کو اپنے لئے تو جائز قرار دیا ہے بلکہ اسے اصل دین و ایمان اور

حق پرستی وحق پسندی بنا لیا ہے مگر دوسروں کو ایسا کرنے پر خوارج وروافض وخارق اجماع ہونے کے بے جا گھناؤنے الزامات سے متہم کر رکھا ہے تلک اذا قسمۃ ضیزیٰ "قرآن کی آیت ان اہل تقلید پر پوری طرح منطبق ہوتی ہے۔

ایلار کی مثال

یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ مدت ایلار گذرنے کے بعد حضرت عمر فاروق وعثمان وعلی جیسے خلفائے راشدین ایلار کرنے والے شوہر کو رجوع کرنے یا طلاق دینے کا حکم دیتے تھے اگر رجوع کے بعد طلاق دی تو خلفائے راشدین اس طلاق کو رجعی قرار دیتے تھے۔ مدیر تجلی اور ان کے تقلیدی اصول سے یہ مسئلہ بھی اجماعی ہوا مگر اس اجماع کے خلاف مدیر تجلیؔ کا مسلک یہ ہے کہ مدت ایلار گذرنے پر خود بخود بائن طلاق پڑجائے گی، شوہر کو رجوع کا حق نہیں ہوگا۔

بیوی کو حرام کہنے کی مثال

حضرت عمر بن خطاب وعلی بن ابی طالب اور متعدد صحابہ کا فتویٰ تھا کہ اگر کسی نے بیوی کو کہدیا کہ "انت علی حرام" تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

(مصنف عبدالرزاق وسنن بیہقی وغیرہ)

مگر مدیر تجلی کا تقلیدی مذہب ان خلفائے راشدین کے فرمان کے خلاف ہے حالانکہ مدیر تجلی کے اصول سے یہ اجماعی مسئلہ ہے۔

حد سرقہ کی مثال

صحیح ومعتبر سندوں سے مروی ہے کہ حضرت انس بن مالک صحابی نے کہا کہ:۔

"إن ابابکر قطع فی شی لا یساوی ثلاثۃ دراھم" یعنی حضرت ابوبکر صدیق زیادہ سے زیادہ تین درہم و بعض روایات میں پانچ درہم کی قیمت والی چوری پر چور کے ہاتھ کاٹ لیتے تھے"

(مصنف ابن ابی شیبہ ص۴۷۴ ج۹ و مصنف عبدالرزاق ص۲۳۶ ج۱۰ و سنن بیہقی ص۲۵۹ ج۸)

حضرت عمر و عثمان کی بابت مروی ہے کہ دونوں حضرات نے "اترج" (لیموں کی طرح کا پھل) کی چوری کرنے پر ہاتھ کاٹ لئے جب کہ اترج کی قیمت ربع دینار (¼ دینار) یعنی تین چار درہم کے برابر تھی (مصنف ابن ابی شیبہ ص۴۷۴ ج۹ و مصنف عبدالرزاق ص۲۳۵ ج۱۰ سنن بیہقی ص۲۵۵ ج۸)

حضرت عمر و عثمان سے مروی شدہ ان روایات کی سندیں صحیح ہیں بعض اہل لغت نے بتلایا۔ کہ "اترجہ"، سونے کے اتنے بڑے ٹکڑے کو کہتے ہیں جو تین چار درہم کے مساوی ہو۔

(مجمع بحار الانوار وغیرہ)

حضرت علی بن ابی طالب سے بھی مذکورہ بالا بات مروی ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ص۴۷۴ ج۹)
مصنف عبدالرزاق ص۲۳۶ ج۱۰، سنن بیہقی ص۲۶۰ ج۸)

مذکورہ بالا خلفاء راشدین کا عمل حدیث نبوی کے مطابق تھا کیونکہ بہت سی صحیح احادیث میں صراحت ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے چوتھائی دینار مراد تین چار درہم کی چوری پر خود ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ (صحاح ستہ)

احناف کے اصول سے یہ مسئلہ بھی اجماعی ہے مگر انھوں نے اس مسئلہ میں بھی خلفائے راشدین کے حکم و فتویٰ کے خلاف عمل کرتے ہوئے کہا کہ کم از کم دس درہم یا ایک دینار کی چوری پر ہاتھ کٹے گا۔ فتدبر۔

سزائے لوطی کی مثال

مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے کہ :۔

"حدثنا وکیع قال حدثنا محمد بن قیس عن ابی حصین أن عثمان أشرف علی الناس یوم الدار فقال أما علمتم انہ لا یحل دم امرئ مسلم الا اربعۃ رجل

قتل فقتل او رجل زانی بعد ما احصن او رجل ارتد بعد اسلامہ او رجل عمل عمل قوم لوط"

یعنی ابو حصین نے کہا کہ حضرت عثمان نے محاصرہ کے موقع پر لوگوں کو خطاب کرکے کہا کہ آپ لوگوں کو یہ بات نہیں معلوم ہے کہ صرف چار اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بنا پر کسی مسلمان کا خون جائز ہوا کرتا ہے، قتل کرنے کی بنا پر، شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کرنے کی بنا پر، مرتد ہونے کی بنا پر اور لواطت کرنے کے سبب ؟ (مصنف ابن ابی شیبہ ص۴۱۲ ج ۹ وص۵۲۱ ج ۹ نیز ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے نصب الرایہ ص۲۲۱-۲۲۲ ج ۳)

مذکورہ بالا روایت صحیحہ سے واضح ہے کہ امیر المومنین عثمان نے اپنے باغی مخالفین کے سامنے یہ کہا تھا کہ تم لوگوں کو کیا معلوم نہیں کہ لوطی کو سزائے موت دی جاتی ہے ؟ مطلب یہ کہ یہ شرعی قانون تو عوام وخواص کو معلوم ہے ۔ حضرت عثمان کی اس بات کی تردید مخالفین میں سے کسی نے نہیں کی حالانکہ وہ سب موصوف کو قتل کرنے یا کم از کم معزول کرنے کی غرض سے موصوف کا محاصرہ کرکے ان پر کھانا پانی سب بند کئے ہوئے تھے ۔ اس فرمان عثمانی کے خلاف مخالفین عثمان میں سے بھی کسی کی لب کشائی نہ کرنا اصول احناف سے اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عثمان کے اس فرمان کو اجماعی طور پر سبھی لوگ صحیح مانتے تھے ۔

حضرت عثمان کے اس فرمان پر حضرت علی بن ابی طالب کا بھی عمل تھا (مصنف ابن ابی شیبہ ص۵۳۰ ج ۹، سنن بیہقی ص۲۳۲ ج ۸، المحلی لابن حزم ص۳۶۲ ج ۱۱ نیز ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص۲۲۱ ج ۳)

مذکورہ بالا فرمانِ عثمانی ومرتضوی پر ابن عباس صحابی نیز عام صحابہ وتابعین کا عمل تھا جس ابراہیم نخعی کو احناف اپنے مذہب کا مورثِ اعلیٰ قرار دیتے ہیں ان کا قول وفتویٰ بھی ایسا ہی تھا (مصنف ابن ابی شیبہ ص۵۳۰، ۵۲۱ ج ۹ ومصنف عبد الرزاق ص۳۶۳ ج ۷، وسنن بیہقی ص۲۳۲ ج ۸ ۔

مگر حنفی مذہب نے مذکورہ بالا فرمانِ عثمانی وحیدری سے اختلاف کرکے اپنے اصول کے مطابق اجماع امت کی مخالفت کرڈالی ہے ۔

مزارعہ (بٹائی پر کھیتی) کی مثال

متعدد احادیث صحیحہ و مشہورہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خود مزارعہ (بٹائی پر کھیتی کا معاملہ) کیا اور آپ کے زمانہ سے لے کر تمام خلفائے راشدین کے زمانہ تک اور بعد میں بھی صحابہ و تابعین اور اہل اسلام میں مزارعہ کا رواج عام رہا۔ حضرت عمر فاروق اور تمام خلفاء نے اسے اپنے اپنے دور خلافت میں برقرار و جاری رکھا تھا۔ صحیح بخاری باب المزارعہ بالشطر و مصنف ابن ابی شیبہ ص۳۳۷ تا ص۳۴۲ ج ۶ وغیرہ میں صراحت ہے کہ حضرت عمر فاروق و علی ابن ابی طالب، سعد بن ابی وقاص اور عبداللہ بن مسعود نیز جملہ انصار و مہاجرین اور ان کے اہل خاندان بذات خود مزارعہ کا معاملہ کرتے تھے۔ یعنی کہ حکم صدیقی و فاروقی و عثمانی و حیدری یہ تھا کہ مزارعہ کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہ معروف و معلوم بات ہے کہ امام ابوحنیفہ مزارعہ کو ناجائز و باطل قرار دیتے تھے۔ تمام خلفائے راشدین کے متفق علیہ قانون و حکم کی مخالفت کے باوجود مقلدین ابی حنیفہ اپنے امام ابوحنیفہ کو اجماع امت توڑنے والا قرار دے کر مطعون نہیں کرتے بلکہ ان کی تقلید کا دم بھرتے اور اس پر فخر کرتے ہیں، کیا انصاف و سلامت روی کا یہی تقاضا ہے کہ معاملہ طلاق میں حضرت عمر کے تعزیری یا مصلحت پر مبنی اس قانون سے اختلاف رکھنے کے سبب اہل حدیث کو مطعون کیا جائے جو نصوص کے خلاف بھی ہے اور خود بہت سارے امور میں احکام فاروقی ہی نہیں فرامین نبویہ کی بھی مخالفت کی جائے؟

مسئلہ وقف کی مثال

عام کتب حدیث میں اسانید صحیحہ و معتبرہ سے منقول ہے کہ حکم نبوی کے مطابق حضرت عمر فاروق، ابوبکر صدیق و عثمان و علی و دوسرے صحابہ نے اپنی جائدادیں دینی امور کے لئے وقف کر دی تھیں، اس سلسلہ میں ہلال الرائی حنفی کی ایک کتاب الوقف بھی موجود ہے مگر

امام ابو حنیفہ وقف کو جائز و صحیح نہیں مانتے حالانکہ احناف خصوصاً دیوبندیوں کے عام دینی ادارے اوقاف ہی کی آمدنی سے عموماً چلتے ہیں۔ اس کے باوجود احناف اپنے امام ابو حنیفہ پر الزام خرق اجماع نہیں لگاتے۔

گوہ (ضب، سوسمار) کے گوشت کی مثال

احادیث نبویہ میں گوہ کا گوشت کھانے کی پوری اجازت دی گئی ہے اسی کے مطابق عام صحابہ کا عمل بھی تھا حتی کہ حضرت عمر بن خطاب فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک گوہ کا گوشت مرغ کے گوشت سے زیادہ پسندیدہ ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۷۲ ج ۸ کنز العمال ص ۵۱ ج ۸ بحوالہ ابن جریر وغیرہ وسندہ صحیح) حضرت عمر بن خطاب یہ بھی فرماتے تھے کہ میری تمنا یہ ہے کہ ہر سوراخ گوہ میں دو دو گوہ ہوا کرتے تاکہ ہم زیادہ سے زیادہ کھا سکتے (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۷۱ ج ۸ و کنز العمال ص ۵۱ ج ۸)
حضرت عمر سے یہ بھی مروی ہے کہ :-

ان اللہ لینفع بالضب فانہ لطعام عامۃ الرعاء ولو کان عندی لطعمت منہ
یعنی اللہ تعالیٰ نے گوہ کو نفع بخش بنا رکھا ہے۔ اس کا گوشت عام لوگوں کی غذا ہے اگر وہ مجھے ملے تو میں بھی کھاؤں (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۷۱ ج ۸ و سنن بیہقی ص ۳۲۴ ج ۹)

عصمہ بن ربعی نے کہا کہ ہم حضرت عمر بن خطاب کے پاس آئے تو ہمارے جسم بھرپور اور شکل و صورت اچھی تھی اس پر حضرت عمر نے ہم سے پوچھا کہ تم لوگ بھلا کیا چیزیں کھایا کرتے ہو کہ اس طرح تندرست اور اچھی شکل و صورت والے ہو تو ہم نے جواب دیا کہ ہم گوہ کے گوشت کھایا کرتے ہیں حضرت عمر نے کہا کہ گوہ کا گوشت کیا تمھیں کفایت کرتا ہے اور اس سے غذا کا کام پورا پڑ جاتا ہے ؟ ہم نے کہا جی ہاں ! اس پر حضرت عمر بن خطاب نے فرمایا کہ کاش دنیا میں پائے جانے والی ساری گوہ کی مقدار دوگنا ہو جاتی (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۷۳ ج ۸)

ان ساری روایات سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر فاروق گوہ کا گوشت نہ صرف یہ کہ مباح و حلال سمجھتے تھے بلکہ اس کو مرغ کے گوشت سے زیادہ بہتر سمجھتے تھے اور ملنے پر کھانے کی خواہش رکھتے تھے مگر حنفی مذہب اس فرمان فاروقی کے خلاف بھی گوشتِ گوہ کو ممنوع و ناجائز کہتا ہے !

ہم اس طرح کی سیکڑوں مثالیں پیش کر سکتے ہیں جن میں تقلیدی مذاہب میں سے ہر ایک نے یا کسی ایک نے خلفائے راشدین کے حکم و فیصلہ کے خلاف فتویٰ دیا اور عمل کیا ہے مگر اختصار کے پیش نظر ہم مذکورہ بالا مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں جن کی مقدار بیس سے زیادہ ہے۔ صرف یہی تفصیل زیر بحث مسئلہ طلاق میں ہمارے مخالف اہل تقلید کے متحدہ محاذ کے موقف کی کمزوری ظاہر کرنے کے لئے بہت کافی ہے۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مسئلہ امہات الاولاد میں فرمانِ علی سے حضرت عبیدہ بن عمرو کوفی سلمانی جیسے عظیم المرتبت تابعی نے اختلاف کرکے کہدیا کہ آپ کا یہ فرمان فرمانِ فاروقی و عثمانی کے بالمقابل ناقابل قبول ہے۔ اس تفصیل سے صاف طور پر واضح ہوا کہ طلاق والے مسئلہ مذکورہ میں عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام کے خلاف صادر ہونے والے فرمان فاروقی کو اجماع قرار دینا بھی اسی طرح غیر صحیح اور غلط ہے جس طرح امہات الاولاد اور حج تمتع نیز سفر حج کی قصر والی نماز وغیرہ کے معاملات کو اجماع قرار دینا غلط ہے۔ یہ بات اتنی واضح اور صاف ہے کہ اسے سمجھنے اور ماننے میں کسی کے لئے کوئی رکاوٹ و مشکل نہیں ہونی چاہیئے۔ مگر افسوس کہ طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں موقف اہلحدیث کے مخالفین نے حیرت انگیز طریق عمل کا مظاہرہ کر رکھا ہے اور زمانہ دراز سے ان حضرات نے اہل حدیث کے اس موقف کے خلاف زبردست تحریک چلا رکھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اجماع کا معنی ومطلب سمجھنے سے بھی قاصر ہیں۔

نکاح متعہ کے مسئلہ پر نظر

مفصلہ بالا حقائق ثابتہ سے صرف نظر کر لینے والے تقلیدی حضرات میں سے متعدد حضرات نے یہ کہہ رکھا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو عہدِ نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں ایک قرار دئے جانے کے رواج عام سے متعلق حدیث ابن عباس نکاح متعہ کے سلسلہ میں وارد شدہ مندرجہ ذیل حدیث جابر بن عبد اللہ انصاری رضؓ کی طرح ہے۔ ملاحظہ ہو:-

"استمتعنا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وفی روایۃ

کنا نستمتع علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر حتی نھی عنہ عمر وفی روایۃ فعلنا ھما (ای نکاح المتعۃ ومتعۃ الحج) مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم نھانا عنھما عمر فانتھینا عنھما فلم نعد لھما ۔ (صحیح مسلم ابواب المتعۃ ص ۴۵۱ ج ۱ وعام کتب حدیث)

اس حدیث کا حاصل مطلب یہ ہے کہ حضرت جابر نے کہا کہ ہم لوگ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں نکاح متعہ اور حج تمتع کیا کرتے تھے مگر حضرت عمر نے اپنے دور خلافت کے ابتدائی زمانہ کے کچھ دنوں بعد ان دونوں باتوں سے منع کر دیا تو ہم لوگ ان دونوں چیزوں سے باز آگئے، اب ہم ان دونوں میں سے کوئی بھی کام دوبارہ نہیں کرتے "

ہمارے مخالفین کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں نکاح متعہ کے بارے میں حضرت جابر کی صراحت ہے کہ یہ نکاح عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں رائج وجاری تھا جس سے حضرت عمر نے اپنے دور خلافت میں منع کر دیا یعنی کہ اس حدیث کا مضمون طلاق کے زیر بحث مسئلہ سے متعلق حدیث ابن عباس ہی کی طرح ہے لیکن اہلحدیث بھی اس بات سے متفق ہیں کہ نکاح متعہ کے بارے میں ممانعت فاروقی والا قانون ہی صحیح ہے جو عہد نبوی وصدیقی کے رواج عام کے خلاف ہے لہذا اس اصول سے طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں بھی قانون فاروقی ہی کو صحیح ماننا چاہیئے ۔ (فتح الباری وعام کتب شروح)

ہم کہتے ہیں کہ جابر کی مذکورہ بالا جس حدیث کو مسئلہ طلاق سے متعلق حدیث ابن عباس کی نظیر ومثیل قرار دے کر اہلحدیث سے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ نکاح متعہ کے معاملہ میں قانون فاروقی پر جس طرح تم عامل ہو اسی طرح طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں بھی کرو ۔ اسی حدیث میں ناظرین کرام حضرت جابر کی یہ صراحت دیکھ رہے ہیں کہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں دو قسم کے متعہ، یعنی نکاح متعہ اور حج تمتع کا رواج تھا اور حضرت عمر نے اپنے دور خلافت میں ان دونوں ہی متعات سے ہم کو روک دیا مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جابر کی حدیث مذکور کو طلاق سے متعلق حدیث ابن عباس کی نظیر پیش کر کے اہل حدیث سے یہ مطالبہ کرنے والے کہ نکاح متعہ کی طرح مسئلہ طلاق میں بھی قانون فاروقی پر عمل کرو، بذات خود حدیث جابر کی مخالفت کے مرتکب ہیں یعنی کہ یہ لوگ نکاح متعہ کے معاملہ میں اگرچہ حکم فاروقی کے پیرو ہیں مگر حج تمتع کے معاملہ میں حکم فاروقی کے مخالف ہیں ۔ یہ لوگ حج تمتع کے جواز کے قائل ہیں، بلکہ ہمارے بہت

سارے مخالفین حج کی تینوں قسموں میں سے حج تمتع کو افضل کہتے ہیں حتی کہ احناف بھی حج تمتع کو حج مفرد سے افضل قرار دیتے ہیں۔ دریں صورت سب سے پہلے ہمارے یہ مخالفین ہی بتلائیں کہ حدیث جابر میں جب صراحت ہے کہ عہد نبوی وصدیقی میں رائج شدہ دو باتوں سے جب حضرت عمر نے اپنے دور خلافت میں منع کیا تھا تو آپ لوگ دونوں باتوں میں سے صرف ایک ہی بات میں کیوں فرمان فاروقی پر عامل ہیں اور دوسرے کے تارک و مخالف؟ اس نکتہ کو سمجھ لینے کی صلاحیت رکھنے والا کوئی شخص بھی حدیث جابر کو پیش کر کے اہلحدیث سے یہ مطالبہ کرنا مناسب نہیں تصور کرے گا کہ جس طرح نکاح متعہ کے معاملہ میں قانون فاروقی پر تم عمل کرتے ہو اسی طرح معاملۂ طلاق میں بھی کرو۔

اس بات کو تو عام اہل علم جانتے ہیں کہ عہد نبوی میں نکاح متعہ کا رواج عام تھا کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نکاح متعہ کی اجازت دی تھی، لیکن عام احادیث صحیحہ میں کئی صحابہ سے یہ صراحت موجود ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی ہی میں نکاح متعہ کو ممنوع و منسوخ قرار دے دیا تھا۔ ان بہت ساری احادیث صحیحہ میں سے صرف بعض احادیث صحیحہ کے ذکر پر ہم اکتفاء کرتے ہیں۔ نکاح متعہ کے ممنوع ہونے کا اعلان کرنے والے حضرت عمر بن خطاب کی بات سنن ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ :۔

"لما ولی عمر خطب فقال ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اذن لنا فی المتعۃ ثلاثا ثم حرمہا"

"یعنی خلیفہ ہونے کے بعد حضرت عمر نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دنوں کے لئے نکاح متعہ کی اجازت دی تھی، پھر اسے آپ نے حرام و ممنوع قرار دے دیا۔"

امام ابن المنذر اور بیہقی کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ :۔

"صعد عمر المنبر فحمد اللہ واثنی علیہ ثم قال ما بال رجال ینکحون ھذہ المتعۃ بعد نھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عنہا"

یعنی منبر پر جلوہ افروز ہو کر اللہ کی حمد و ثنا کرنے کے بعد حضرت عمر نے فرمایا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے منع کرنے کے بعد بھی کچھ افراد بھلا کیوں نکاح متعہ کرتے ہیں؟ (فتح الباری ص ۱۷۲، ۱۷۳ ج ۹)

ان روایات سے صاف ظاہر ہے کہ نکاح متعہ سے حضرت عمر نے جو ممانعت کی تھی اس صریح نص شرعی و فرمان نبوی کی بنا پر کی تھی جس کو موصوف حضرت عمر نے اپنے کانوں سے خود سنا تھا۔ مشہور صحابی حضرت سلمہ بن اکوع نے کہا کہ :-

"رخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عام اوطاس فی المتعۃ ثلاثا ثم نھی عنھا" یعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے سال صرف تین دنوں کے لئے نکاح متعہ کی اجازت دی تھی پھر آپؐ نے اس سے منع کر دیا (صحیح مسلم ص۴۵۱ ج۱ وعام کتب حدیث)

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ صرف تین دنوں کے لئے جائز قرار دئے ہوئے نکاح متعہ کو خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بعد میں ممنوع و منسوخ قرار دے دیا تھا مگر یہ معلوم و معروف بات ہے کہ کتنے اکابر صحابہ وفات نبوی کے بعد بھی بعض منسوخ شدہ احکام کے منسوخ ہونے کا علم نہ ہو پانے کے سبب انھیں احکام منسوخہ پر عمل پیرا رہا کرتے تھے۔ یہی حال نکاحِ متعہ کا بھی ہوا کہ بعض صحابہ کرام کو وفات نبوی کے بعد عہد صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں اس نکاح (نکاح متعہ) کے منسوخ و ممنوع قرار دینے والے حکم نبوی کا علم نہیں ہو سکا تھا بنابریں وہ حضرات عہد صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں اس کے جواز کے قائل تھے اسی بات کو حضرت جابر نے اس حدیث میں اس طرح تعبیر کر دیا ہے کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ہم نکاح متعہ و حج تمتع کیا کرتے تھے جن سے حضرت عمر نے منع کر دیا۔ ظاہر ہے کہ نکاح متعہ سے ممانعتِ فاروقی چونکہ فرمان نبوی کے عین مطابق تھی اس لئے عام اہل علم بشمول اہل تقلید و اہل حدیث نکاح متعہ کو ممنوع و منسوخ مانتے ہیں لیکن حج تمتع سے ممانعت فاروقی فرمانِ نبوی کے غیر مطابق ہونے کے سبب عام اہل علم حج تمتع کے معاملہ میں ممانعت فاروقی سے اختلاف رکھتے ہیں اس لئے ہم اپنے ان مخالفین سے مطالبہ کرتے ہیں کہ طلاق کے مسئلہ میں حکم فاروقی کے بجائے حکم نبوی پر تم اسی طرح عمل کرو جس طرح حج تمتع کے معاملہ میں کرتے ہو اور نکاحِ متعہ کے ممنوع و منسوخ ہونے پر ہم اور تم یقیناً اسی بنا پر متفق ہیں کہ نصوص صریحہ سے اس کا منسوخ و ممنوع ہونا ثابت ہے۔ خود حضرت عمر نے اسے ممنوع قرار دیتے ہوئے وضاحت کر دی تھی کہ اسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بذات خود اپنی زندگی میں ممنوع و منسوخ فرما گئے ہیں۔ اس کے برعکس طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں اپنا حکم جاری کرتے وقت حضرت عمرؓ

نے یہ نہیں کہا تھا کہ عہد نبوی و صدیقی کے رواج عام کے خلاف میں یہ حکم اس لئے جاری کر رہا ہوں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اسے منسوخ کر گئے ہیں، بلکہ حضرت عمر نے طلاق کے معاملہ میں صاف طور پر اپنا اعلان جاری کرتے وقت فرمایا تھا کہ :-

"ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لهم فیه أناة فلو امضیناه علیهم فامضاه علیهم (صحیح مسلم وغیرہ) یعنی طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں لوگوں کو اگرچہ توقف کے ساتھ کام لینے کا حکم تھا مگر لوگ اس معاملہ میں توقف کے بجائے یک وقت تینوں طلاقیں دینے میں جلدی کرنے لگے ہیں اس لئے ہم اس طرح کی تینوں طلاقوں کو نافذ کر دینا چاہتے ہیں لہذا موصوف نے انھیں نافذ کر دیا۔

اس روایت صحیحہ سے صاف طور پر واضح ہو رہا ہے کہ حضرت عمر کو اس حقیقت کا اعتراف اور اقرار تھا کہ معاملہ طلاق میں جو حکم ہم اس وقت نافذ کرنا چاہتے ہیں وہ حکم اس حکم سے مختلف ہے جو عہد نبوی و صدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں رائج تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم خلیفۂ راشد حضرت عمر بن خطاب کو بھی اس فرمان نبوی کے رواۃ میں شمار کرتے ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوا کرتی ہیں۔ بلکہ اسی کتاب میں ہم وہ روایات نقل کئے ہوئے ہیں جن کا واضح مطلب ہے کہ حضرت عمر معترف تھے کہ کتاب وسنت کا فیصلہ یہی ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں۔ اور جب یہ معاملہ ہے تو یہ معلوم ہے کہ عام صحابۂ کرام حکم الہٰی و فرمانِ نبوی کے پیرو ہوا کرتے تھے۔ یہ اتنی واضح بات ہے جس کے سمجھنے میں معمولی سمجھ والوں کو بھی دشواری نہیں ہو سکتی۔

ہم بتلا چکے ہیں کہ صرف وہی بعض صحابۂ کرام فرمان شرعی و حکم نبوی پر عمل کرنے سے قاصر رہ جاتے تھے جن کو کسی وجہ سے اس فرمانِ شرعی و حکم نبوی کا علم نہیں ہو سکا یا یہ کہ علم ہونے کے باوجود اسے پوری طرح سمجھنے سے قاصر رہے جیسا کہ حضرت عدی بن حاتم طائیؓ کی حدیث میں ہے کہ جب رمضان کی راتوں میں کھانے کی اجازت کے سلسلہ میں یہ فرمانِ شرعی نازل ہوا کہ :-

"کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود"

تم اس وقت تک کھاتے پیتے رہو جب تک کہ رات کی سیاہی کے بالمقابل صبح کی سپیدی

ظاہر نہ ہو جائے۔" مگر بعض لوگ اس فرمان شرعی کو سننے کے باوجود ٹھیک سے سمجھ نہیں سکے اس لئے انھوں نے بخیال خویش اپنی سمجھ کے مطابق اس پر اس طرح عمل کیا کہ سیاہ وسفید دھاگوں کو رات میں دیکھتے رہتے جب صبح کی روشنی میں دونوں میں امتیاز ہونے لگتا تو کھانا بند کر دیتے۔

بہر حال صحابہ کرام حتی الامکان اپنے معلوم شدہ ہر فرمان شرعی و حکم نبوی پر عمل کرتے الا یہ کہ کسی کبھی عذر کے سبب وہ اس پر عمل سے قاصر رہ جائیں لہٰذا یہ ماننا ضروری ہے کہ طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں تمام صحابہ قانون شرعی و حکم نبوی پر عمل پیرا ہو کر اس بات کے قائل تھے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ حکماً ایک طلاق ہوتی ہے۔ اس کلیہ سے صرف ان حضرات کو مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے جن کے بارے میں دلائل معتبرہ سے ثابت ہو کہ ان کا عمل اس حکم شرعی و فرمان نبوی کے خلاف تھا اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ اس فرمان نبوی و حکم شرعی کے خلاف عمل کرنے والے بعض صحابہ کسی خاص سبب و عذر کی وجہ سے اس حکم نبوی و فرمان شرعی پر عمل نہیں کر سکے ہوں گے۔

تفصیل مذکور سے صاف واضح ہے کہ طلاق کے مسئلۂ مذکورہ کے معاملہ میں نص نبوی و فرمان شرعی کے خلاف قانون جاری کرنے میں حضرت عمر بن خطاب نے صریح طور پر اپنا عذر ظاہر کر دیا تھا کہ اگرچہ عہد نبوی سے لے کر آج تک ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک قرار دیا جاتا تھا مگر چونکہ لوگوں نے غلط روی اختیار کر رکھی ہے اس لئے ہم اپنا حکم مذکور نافذ کر رہے ہیں۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جس طرح حج تمتع سے مخالفت کا قانون جاری کرتے وقت حضرت عمر نے صاف طور پر کہا تھا کہ اگرچہ نصوص شرعیہ میں حج تمتع کی اجازت ہے اور دور نبوی اور صدیقی میں حج تمتع کرنے کا رواج تھا لیکن اگر اس سے ہم منع نہ کر دیں تو لوگ حج و عمرہ کے درمیان وقفۂ حلال میں اپنی عورتوں کے ساتھ حرم کے اندر وطی و جماع کریں گے (صحیح مسلم وغیرہ) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عام اہل علم بشمول اہل تقلید نے حج تمتع کے معاملہ میں حضرت عمر کے بیان کردہ عذر و سبب کو ناقابل قبول قرار دے کر یہ موقف اختیار کیا ہے کہ عہد نبوی و صدیقی میں رائج شدہ حج کرنا صحیح و جائز ہے اور اس کے خلاف حضرت عمر کا قانون غیر صحیح و غلط ہے

نکاح متعہ و حج تمتع سے متعلق حدیث جابر میں صراحت ہے کہ حضرت عمر نے جب ان دونوں چیزوں سے منع کر دیا تو ہم لوگ ان دونوں سے باز آ گئے اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں

کہ مدیر تجلی اور ان کے برادران تقلید حج تمتع سے باز نہیں آئے بلکہ اسے سنت نبویہ سمجھ کر کرتے کراتے ہیں مگر ذخیرۂ احادیث میں ایک بھی کوئی صحیح و ضعیف روایت ایسی نہیں ملتی جس میں صراحت ہو کہ طلاق مذکورہ کے معاملہ میں حکم و فرمان فاروقی پر تبصرہ کرتے ہوئے کسی صحابی نے یہ کہا ہو کہ ہم عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں رائج شدہ اس حکم شرعی کے خلاف جاری کردہ فرمان فاروقی پر عمل پیرا ہو گئے اس کے باوجود اہل تقلید کا طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی والے رواج عام کو چھوڑ کر فرمانِ فاروقی پر عمل پیرا ہو جانا بلکہ اسے امت کا اجماعی مسئلہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے؟

مسئلہ طلاق میں حکم فاروقی کے اعلان کے بعد بھی ہم صرف انھیں صحابہ کو قانون فاروقی کا موافق و حامی کہہ سکتے ہیں جن کے بارے میں معتبر دلائل سے ثابت ہو کہ وہ فی الواقع فرمانِ عمر کے موافق و حامی تھے، ان صحابہ کے علاوہ جن حضرات کی بابت بسند معتبر یہ ثابت نہیں کہ یہ فرمان عمر کے موافق و حامی تھے انھیں ہم اس اصول عام کے مطابق فرمان عمر کے خلاف قانون شرعی و حکم نبوی کا پیرو مانتے ہیں کہ عام صحابہ نصوص شرعیہ و فرامین نبویہ کی حتی الوسع پیروی و پابندی کرتے تھے۔ اس تفصیل کے مطابق قطعی طور پر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ موقف اہلحدیث کی موافقت اور موقف اہل تقلید کی مخالفت کرنے والے صحابہ کرام کی تعداد طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں بھی موقف اہل تقلید کی موافقت اور موقف اہل حدیث کی مخالفت کرنے والے صحابہ کی تعداد کہیں زیادہ تھی کیوں کہ فرمان فاروقی کے بعد فرمانِ فاروقی کی موافقت میں فتوی دینے والے صحابہ کی تعداد بہر حال ان صحابہ کے بالمقابل کہیں زیادہ قلیل ہے جو فرمانِ فاروقی کے بعد دنیا میں موجود تھے۔ اس فرمان فاروقی کے بعد دنیا میں زندہ رہ جانے والے ان صحابہ کے بارے میں یہ دعوی اصول و ضابطہ کی رو سے ہرگز قابل قبول و لائق التفات نہیں کہ یہ فاروقی فرمان کے موافق تھے جن کے بارے میں معتبر ثبوت نہیں ملتا کہ یہ فی الواقع اعلان فاروقی کے بعد فرمان فاروقی کے موافق ہی تھے ورنہ مدیر تجلی اور ان جیسے تمام لوگوں کو بہر حال یہ بتلانا ہوگا کہ کیا حج تمتع اور اس قسم کے ہمارے ذکر کردہ مسائل میں فرمانِ فاروقی کے بعد تمام کے تمام صحابہ نے ..... فرمان فاروقی کی پابندی کی تھی جس کی بنا پر ان امور میں اجماع صحابہ ہو گیا لہذا ان امور میں فرمان فاروقی سے

اختلاف اجماع امت کی مخالفت ہے ؟

بیع صرف کے مسئلہ پر نظر

زیر بحث مسئلہ میں ہمارے مخالفین میں سے کئی حضرات نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ بیع صرف (نقدی کی نقدی کے ساتھ بیع) جیسا ہے کہ بزعم خویش حضرت ابن عباس حدیث نبوی پر عمل کرتے ہوئے اسے جائز و حلال کہتے تھے مگر جب انھیں بعض صحابہ مثلاً حضرت ابوسعید خدری کی زبانی معلوم ہوا کہ یہ بیع منسوخ ہے یا اس سے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا تو موصوف ابن عباس نے اس کے جواز سے رجوع کر لیا اسی طرح طلاق والے اس مسئلہ میں بھی ابن عباس نے کیا ہے، چنانچہ امام ابو داؤد نے بعض روایات اس مفہوم کی نقل کی ہیں کہ حکم فاروقی کے بعد اگرچہ ابن عباس کا یہ فتوی دینا ثابت ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ حکماً ایک طلاق ہے مگر اپنے اس فتوئی کے بعد موصوف رجوع کر کے فرمان فاروقی کے مطابق فتوی دینے لگے جیسا کہ موصوف نے بیع صرف کے معاملہ میں کیا تھا (سنن ابی داؤد)

مگر ہم کہتے ہیں کہ بیع صرف کی ممانعت خود نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں کر دی تھی جسکو نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے متعدد صحابہ نے روایت کیا ہے ۔ بیع صرف کے معاملہ میں ممانعت نبوی کی خبر ہونے پر حضرت ابن عباس نے بیع صرف کے جواز سے رجوع کیا تھا جس کی صراحت بخاری و مسلم وغیرہ کی احادیث صحیحہ میں موجود ہے مگر طلاق والے اس مسئلہ میں نہ ابن عباس سے نہ کسی بھی دوسرے صحابی سے بسند معتبر مروی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے کے بعد اسے تین قرار دے دیا تھا ۔ اس سلسلہ میں علماء اہلحدیث کی طرف سے ہمیشہ یہ چیلنج کیا جاتا رہا ہے کہ طلاق سے متعلق اس حکم نبوی کے منسوخ ہونے اور زبان نبوی سے ایک وقت کی تینوں طلاقوں کو تین قرار دئے جانے سے متعلق کوئی بھی ایک معتبر ثبوت کسی بھی ایک صحابی کی روایت سے پیش کرو مگر عجیب بات ہے کہ آج تک اس چیلنج کے جواب سے عاجز رہنے کے باوجود مدیر تجلی جیسے کرم فرما مسلک اہلحدیث کے خلاف غوغہ آرائی کئے چلے جا رہے ہیں ۔ فالی اللہ المشتکی وعلیہ التکلان ۔

تنبیہ بلیغ

صحیح مسلم میں ابن عباس سے مروی شدہ اس حدیث کا ذکر آچکا ہے کہ عہد نبوی و صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دینے کا رواج عام تھا جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس دور کے عام صحابہ وغیر صحابہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ اس دور میں فوت ہو جانے والے صحابہ وغیر صحابہ کی تعداد ہزارہا ہزار ہے جس کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں ہزاروں صحابہ وغیر صحابہ کا یہی مسلک تھا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں بلکہ حدیث مذکور کا مفاد یہ ہے کہ اس دور میں پوری امت اس بات پر متفق تھی کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں۔

صاف ظاہر ہے کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں جاری رہنے والے اس رواج و دستور سے اختلاف کا ثبوت ہونے ہی کی صورت میں یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ دور مذکور کے اس رواج سے اس دور میں کسی کا اختلاف بھی تھا مگر حقیقت یہ ہے کہ اس دور میں رواج مذکور سے کسی بھی شخص کے اختلاف کا کوئی ثبوت نہیں ہے پھر اپنی خلافت کے دو۔ تین سال بعد جب حضرت عمر نے تعزیری طور پر ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین قرار دیا تو صاف طور پر موصوف نے اعتراف کیا کہ کتاب اللہ و سنت نبویہ کا فیصلہ بہر حال یہی ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک ہوتی ہیں (کما سیاتی)

جیسا کہ موصوف کو حج تمتع پر پابندی عائد کرتے وقت اعتراف تھا کہ کتاب و سنت میں حج تمتع کی اجازت ہے لہذا جس طرح حج تمتع میں حضرت عمر کی عائد کردہ پابندی کو مذاہب اربعہ نے نہیں مانا اسی طرح انھیں طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں بھی کرنا چاہیئے چنانچہ طلاق کے اس مسئلہ میں حکم فاروقی جاری ہونے کے بعد بعض صحابہ و تابعین نے نصوص کی پیروی کرتے ہوئے حکم فاروقی سے اختلاف کیا تھا (کما سیاتی)

اس کے بعد مدیر تجلی جیسے لوگ یہ دعویٰ کرتے پھرتے ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقوں

کے تین ہونے پر اجماع ہو چکا ہے حالانکہ جب نصوص کتاب وسنت کا مقتضی یہ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں تو یہ ممکن نہیں کہ نصوص کتاب وسنت کے خلاف والے موقف پر اجماع منعقد ہو جائے پھر ہمارے لئے یہ ماننا لازم ہے کہ تمام صحابہ وتابعین کو نصوص کتاب وسنت کا پیرو مانا جائے اور نصوص کتاب وسنت سے اختلاف کرنے والا صرف اسی کو تسلیم کیا جائے جس کے بارے میں معتبر طریق پر ثبوت ہو کہ اس نے نصوص سے اختلاف کیا۔ ظاہر ہے کہ نصوص سے اختلاف صرف وہی صحابی یا تابعی کر سکتا ہے جسے نصوص کا علم نہ ہو سکا ہو یا ان کے معنی مطلب سمجھنے میں اس سے چوک ہوئی ہو یا پھر کوئی اور عذر ہو۔

مدیر تجلی نے بڑی محنت سے ان صحابہ کی فہرست پیش کرنے کی کوشش کی ہے جو ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین قرار دیتے تھے اس فہرست میں موصوف صرف چودہ صحابہ کا نام پیش کر سکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ صرف چودہ صحابہ کے فتویٰ کو اجماع نہیں کہا جا سکتا پھر ان چودہ میں سے کسی ایک کی طرف فتویٰ مذکورہ کا انتساب بھی صحیح نہیں۔ (کما سیاتی التفصیل)

اہل تقلید کا دعویٰ اجماع صحابہ اور اسکی حقیقت

جملہ تقلیدی مذاہب کے حامیوں کی طرف سے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا جاتا رہا ہے کہ اعلان فاروقی کے بعد سے لے کر آج تک اس مسئلہ پر پوری امت کا اجماع ہے خصوصًا صحابہ وتابعین واتباع تابعین اس پر متفق ہیں اس اجماع سے صرف اہل بدعت اور خوارج وروافض نے انحراف کر رکھا ہے۔ مگر اس حیرت انگیز اجماع کے حیرت انگیز دعویٰ کا حال یہ ہے کہ اعلان فاروقی کے بعد اگرچہ دنیا کے طول وعرض میں ہزاروں صحابہ وتابعین پھیلے ہوئے تھے مگر مدیر تجلی اپنے جملہ تقلیدی اسلاف داعیان کے فراہم کردہ مواد سے بہت محنت وتلاش بسیار کے بعد صرف چودہ صحابہ کی طرف منسوب

ایسے فتاوی نقل کر سکے جو اس مزعومہ اجماع کے موافق تھے (تجلی ماہ اگست و ستمبر کا مشترک شمارہ ۱۹۷۲ء صفحہ ۵ تا صفحہ ۵۵ و تجلی کا طلاق نمبر) اگر ان چودہ صحابہ کی طرف مدیر تجلی اور ان کے اسلاف کے منسوب کردہ فتوی کو صحیح مان لیا جائے تو بھی ہر صاحب ہوش و گوش بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ صرف چودہ صحابہ کے فتوی کو "اجماع" نہیں کہا جا سکتا۔ یہ اتنی واضح بات ہے جسے سمجھنے کے لئے کسی بڑی صلاحیت و فقاہت کی حاجت نہیں۔

ان چودہ صحابہ کے نام بتصریح مدیر تجلی یہ ہیں :۔

حضرت ابن[۱] مسعود، عبداللہ[۲] بن عمر، علی بن ابی طالب[۳]، عثمان[۴] بن عفان، عمر[۵] بن خطاب، عمرو[۶] بن العاص، ابن عباس[۷]، ابو ہریرہ[۸]، انس[۹] بن مالک، مغیرہ[۱۰] بن شعبہ، عمران[۱۱] بن حصین، عبدالرحمن[۱۲] بن عوف، ام المومنین[۱۳] عائشہ رض، نواسہ رسول[۱۴] حسن بن علی۔

فتوی ابن مسعود رض پر نظر

مدیر تجلی نے سب سے پہلے حضرت عبداللہ بن مسعود کی طرف یہ فتوی منسوب کیا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ تین طلاقیں قرار پائیں گی (تجلی اگست و ستمبر ۱۹۷۲ء صفحہ ۵) مگر ہم اپنی اس زیر نظر کتاب "تنویر الآفاق" صفحہ ۱۱۹، ۱۲۰ میں نقل کر آئے ہیں کہ ابن مسعود ایک وقت کی تین طلاقوں کو صرف ایک رجعی طلاق قرار دیا کرتے تھے جس کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ابن مسعود نے مدیر تجلی کے نقل کردہ فتوی سے رجوع کر کے نصوص کتاب و سنت کے مطابق فتوی دینا شروع کر دیا تھا یا پھر اس معاملہ میں موصوف ابن مسعود دو مختلف قسم کا موقف رکھتے تھے امام محمد بن وضاح نے واضح طور پر کہا ہے کہ ابن مسعود ایک وقت کی تین طلاقوں کو صرف ایک رجعی طلاق قرار دیا کرتے (اغاثۃ اللهفان) مگر ہم معترف ہیں کہ بعض روایات میں ابن مسعود سے منقول ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی واقع ہوتی ہیں، البتہ مدیر تجلی نے ابن مسعود کی طرف منسوب شدہ ایک قول ایسا نقل کیا ہے جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ موصوف ابن مسعود کو اس بات کا اعتراف تھا کہ بیک وقت ایک سے زیادہ طلاق دینے کی اجازت شریعت میں نہیں ہے۔ مدیر تجلی کہتے ہیں کہ امام مالک کی روایت میں ابن مسعود نے فتوی کا ایک اصول بھی بیان کیا ہے کہ کوئی شخص اگر غلط طریقہ اختیار کر کے اپنے آپ کو مخمصہ اور شبہات

کے دلدل میں پھنسائے تو اس کے نتائج خود اسی کو بھگتنے ہوں گے۔ مفتی کا منصب نہیں کہ خود کو ان میں پھنسائے اسے تو ظاہر کے مطابق فتویٰ دینا چاہیئے۔ "من لبس علی نفسہ لبسا جعلنا لبسہ بہ لا تلبسوا علی انفسکم ونتحملہ عنکم"، ابن مسعود کے جواب سے بھی نشاندہی ہو رہی ہے کہ اس وقت دیگر اہل افتاء بھی تین کے وقوع ہی کا فتویٰ دیتے تھے (تجلی اگست و ستمبر ص۵)

ہم کہتے ہیں کہ ابن مسعود سے مروی شدہ روایت مذکورہ کے الفاظ یہ ہیں کہ:-

یا ایھا الناس قد بین اللہ الطلاق ممن طلق کما امرہ اللہ قد بین ومن لبس جعلنا بہ لبسہ الخ (عام کتب حدیث)

یعنی ابن مسعود نے بیک وقت تین یا اس سے زیادہ طلاقیں دینے والے کی بابت فرمایا کہ لوگو! اللہ تعالیٰ نے تو طلاق کا مسئلہ واضح طور پر بیان کر دیا ہے لہذا جس نے اللہ تعالیٰ کے واضح حکم کے مطابق طلاق دی تو اس کی طلاق اللہ کے واضح حکم کے مطابق واقع ہو گی لیکن جو اللہ کے حکم واضح کے بجائے غیر واضح شبہات کے مطابق دے تو اسے ہم اس کے شبہ میں پھنسا دیں گے جیسا کہ لوگوں نے کہا ہے اس شخص کی بیوی بائنہ ہو گی بلکہ کوئی آدمی ستاروں کی تعداد میں عورتوں کو طلاق دے جس کے نکاح میں دنیا جہان کی عورتیں ہوں تو وہ سب ہاتھ سے نکل جائیں گی (مصنف عبدالرزاق ص۳۶۴، ۲۶۵، ج ۶)

مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۵ کی روایت میں ہے کہ ایسی طلاقیں دینے والے سے حضرت ابن مسعود نے کہا کہ آخر تم نے کس سے سیکھ کر کے یہ طریق طلاق اختیار کیا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر طلاق دینے کا طریقہ تبلا دیا ہے دریں صورت جب تم نے حکم الہٰی کی خلاف ورزی کر کے اتنی ساری طلاقیں بیک وقت دے دیں تو تمھارے اس مشکوک کام کی ذمہ داری ہم اپنے سر نہیں لے سکتے، تمھاری بیوی جیسا کہ لوگ کہتے ہیں کہ تمھارے ہاتھ سے گئی۔ حضرت ابن مسعود کے مذکورہ بالا بیان میں صراحت کر دی گئی ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین یا ان سے زیادہ طلاقیں اللہ تعالیٰ کے واضح طور پر بیان کردہ طریق طلاق کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا واضح طور پر بیان کردہ طریق طلاق یہ ہے کہ ایک وقت میں صرف ایک طلاق دی جائے اس کے بیان کردہ اس طریق طلاق کے ایک وقت میں تین یا اس سے زیادہ طلاقیں تلبیس و مشتبہ عمل ہے جس کی بابت ابن مسعود کا بیان روایت مذکورہ کے مطابق یہ ہے کہ ایسی مشتبہ و تلبیس والی

طلاقوں کو ہم نافذ قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس بیان میں ابن مسعود کا بیان کردہ اصول دراصل بنیادی طور پر ان کی اجتہادی غلطی پر قائم ہے، کیونکہ اصول شریعت یہ ہے کہ کسی بھی عمل کے لئے واضح طور پر اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ طریق کے خلاف دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے کا عمل مردود وکالعدم قرار پائے گا جیسا کہ بحالت حیض ابن عمر کی دی ہوئی طلاق کو آپؐ نے حکم خداوندی کے مطابق مردود وکالعدم قرار دیا تھا (کما سیاتی التفصیل)

اسی طرح بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک طلاق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اسی اصول شریعت کے تحت قرار دیا تھا کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں خلاف حکم الٰہی ہونے کے سبب مردود اور صرف ایک طلاق معتبر ہے۔ چونکہ ابن مسعود کا بیان مذکور اللہ ورسول کے بیان کردہ اصول شریعت کے خلاف ہے اس لئے ظاہر ہے کہ بیان ابن مسعود شرعًا ساقط الاعتبار ہے پھر ابن مسعود کے بیان کردہ اس غلط اصول کو مدیر تجلی اور ان کے ہم نواؤں کا اصول فتویٰ قرار دے کر اصل اصول شریعت کو چھوڑ دینا آخر کون سی تحقیق پسندی ہے؟ ابن مسعود تو صاف طور پر اس حقیقت کے معترف ہیں کہ ایک وقت میں تین یا اس سے زیادہ طلاقیں اللہ ورسول کے بتلائے ہوئے طریق طلاق کے خلاف محض تلبس والا مشتبہ قسم کا عمل ہے، دریں صورت ابن مسعود کی اپنی نظر میں اس طرح کا تلبیس والا مشکوک عمل اگر قابل نفاذ ہے لیکن شریعت کی نظر میں اس کا حکم بھی نہایت واضح وظاہر ہے یعنی کہ ایسی تین طلاقیں ایک قرار پائیں گی تو آخر حکم شریعت کو چھوڑ کر ابن مسعود یا ان کے علاوہ دوسروں کے موقف کو کس دلیل شرعی کی بنیاد پر اصول فتویٰ بنا لینا درست ہے؟ ہم یہ سمجھنے میں اپنے کو حق بجانب پاتے ہیں کہ اپنے مذکورہ بالا بیان کی کمزوری وغلطی کا احساس بعد میں ابن مسعود کو ہوگیا تھا بنابریں روایت ابن وضاح کے مطابق موصوف ابن مسعود بعد میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو اصول شریعت اور تصریح شریعت کے مطابق صرف ایک قرار دینے لگے تھے آخر حضرت ابن مسعود وعمر بن خطاب کتاب وسنت کے خلاف جنبی کے بارے میں یہ فتویٰ دیتے تھے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں وہ تیمم کرکے نماز نہیں پڑھ سکتا تو کیا ابن مسعود کے اس طرز عمل کو اصول فتویٰ بنا کر نصوص کتاب وسنت کو ترک کردینا درست ہے؟ اسی طرح ابن مسعود وفات نبوی کے بعد ایک زمانہ تک نکاح متعہ کے جواز کے قائل تھے تو نصوص کتاب وسنت

کے خلاف ابن مسعود کے اس طرز عمل کو اصول فتویٰ بنا لینا کیا جائز ہے؟ اسی طرح ابن مسعود نصوص کے خلاف بوقت رکوع تطبیق (دونوں رانوں کے درمیان دونوں ہاتھوں کو منطبق کر کے رکھنا) پر عمل پیرا تھے تو کیا نصوص کے خلاف ابن مسعود کے اس طرز عمل کو اصول فتویٰ قرار دے لینا درست ہے؟ ہم نقل کر آئے ہیں کہ ابن مسعود سے مروی شدہ ایک فتویٰ کا حاصل یہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق ہو گی۔

فتویٰ ابن عمر پر نظر

مدیر تجلی نے دوسرے نمبر پر حضرت عبد اللہ بن عمر صحابی کا نام لیا ہے اور بزعم خویش بخاری و مسلم کی بعض روایات کا یہ معنی تبلایا ہے کہ ابن عمر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیتے تھے (تجلی ستمبر و اگست کا مشترک شمارہ ص ۵۰-۵۱) حالانکہ صحیح بخاری و مسلم کی کسی روایت کا یہ مفاد ہرگز نہیں کہ موصوف ابن عمر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیتے تھے بلکہ روایات صحیحین میں صرف یہ صراحت ہے کہ ابن عمر تین طلاقوں کو تین کہتے تھے ظاہر ہے کہ تین طلاقوں سے مراد تین مختلف اوقات میں متفرق طور پر دی ہوئی طلاقیں ہیں جنھیں ابن عمر نے تین قرار دیا ہے اور اہل حدیث کا مذہب بھی یہی ہے، صحیحین کیا کسی بھی معتبر روایت کا یہ مفاد نہیں کہ ابن عمر ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین قرار دیتے تھے اگر مدیر تجلی اور ان کے ہم نوا اس کے مدعی ہیں تو انھیں کوئی واضح و صریح اور معتبر روایت اس سلسلے میں پیش کرنی چاہیے۔ البتہ یہ تفصیل آرہی ہے کہ ابن عمر نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ حالت حیض میں میری دی ہوئی طلاق واحد کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم شریعت کے مطابق کالعدم ولغو اور مردود قرار دے دیا تھا اور ہم تبلا چکے ہیں کہ اس اصول کے تحت ایک وقت کی طلاق ثلاثہ معنوی طور پر صرف ایک قرار پاتی ہے اس لئے حضرت ابن عمر کو موقف اہل حدیث کے بجائے موقف اہل حدیث کے قائلین میں شمار کرنا چاہیئے۔

مدیر تجلی نے بزعم خویش ابن عمر سے مروی شدہ ایک غیر معتبر مرفوع حدیث کا مطلب یہ تبلایا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ تین قرار پاتی ہیں (طلاق نمبر ص۶۵ تا ص۸۲) مدیر تجلی کے اس

زعم باطل کی حقیقت کا جائزہ ہم نے پوری تحقیق کے ساتھ اسی کتاب میں لے کر بتلا دیا ہے کہ موصوف کی یہ بکواس کارگاہ تحقیق میں بالکل لایعنی ہے، ناظرین کرام منتظر رہیں۔

فتوی علی بن ابی طالبؓ پر نظر

مدیر تجلی نے تیسرے نمبر پر اپنے موقف کے حامی صحابہ میں حضرت علی بن ابی طالبؓ کا نام لیا ہے اور ہم معترف ہیں کہ حضرت علیؓ سے بیشک بطریق معتبر ایک فتوی اسی طرح کا منقول ہے مگر ہم بیان کر آئے ہیں کہ حضرت علی کے ایک فتوی کا مفاد یہ ہے کہ تین سے زیادہ دی ہوئی کسی آدمی کی طلاقیں اس کی تمام بیویوں پر تقسیم کر دی جائیں گی، مدیر تجلی اور جملہ اہل تقلید متفقہ طور پر حضرت علی بن ابی طالب کے اس فتویٰ کو مردود قرار دیتے ہیں پھر یہی لوگ اپنے موافق فتویٔ علی کو کیوں حجت بنائے ہوئے ہیں؟ نیز امام ابن وضاح کے حسب تصریح حضرت علی سے اس کے خلاف دوسرا فتویٰ موقف اہل حدیث کے مطابق مروی ہے لہذا حضرت علی کے معاملہ میں ہماری طرف سے اسی قسم کی بات کافی ہے جو حضرت ابن مسعود کے سلسلے میں ہم کہہ آئے ہیں، دریں صورت مدیر تجلی اور ان کے ہم نواؤں کا حضرت علی کو مطلقاً اپنے موقف کا حامی قرار دے دینا خلاف تحقیق پسندی ہے، مدیر تجلی نے اس ضمن میں مصنف عبدالرزاق سے بسند ابراہیم عن محمد بن شریک بن ابی نمر جو یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت علی نے ایک وقت کی تین سے زیادہ دی ہوئی طلاقوں میں سے تین کو واقع قرار دیا تو واضح رہے کہ شریک موصوف تقریب التہذیب کے طبقہ خامسہ کے راوی ہیں یعنی کہ موصوف کا لقاء وسماع حضرت علی سے نہیں ہے لہذا یہ روایت منقطع اور ساقط الاعتبار ہے۔ نیز اسی روایت میں ہے کہ ابوالحویرث عبدالرحمن بن معاویہ زرقی نے یہی بات حضرت عثمان غنی سے بھی نقل کی ہے مگر ابوالحویرث کا لقاء وسماع حضرت عثمان سے نہیں ہے لہذا یہ بھی ساقط ہے۔ اسی ضمن میں مدیر تجلی نے کہا ہے کہ تین صحابہ علی ابن مسعود زید بن ثابت سے منقول ہے کہ غیر مدخولہ کو تین طلاقوں کی صراحت کے ساتھ بیک لفظ دی ہوئی تین طلاقیں تین اور متفرق الفاظ میں دی ہوئی ایک ہوں گی (تجلی اگست وستمبر کا مشترکہ نمبر ص ۵۲، ۵۳)

ہم بتلا آئے ہیں کہ چونکہ غیر مدخولہ عورت کے لئے مطابق عدت طلاق دینے کی پابندی شریعت نے نہیں لگائی ہے اس لئے بعض اسلاف نے یہ مستنبط کر لیا کہ غیر مدخولہ کی اس طرح کی بعض صورتوں میں دی ہوئی تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی اس کا تعلق درحقیقت ہمارے زیر بحث مسئلہ سے نہیں ہے اگرچہ راجح بات اس معاملہ میں یہی ہے کہ غیر مدخولہ کو بھی ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقیں دینے کی شرعی اجازت نہیں ہے۔ بہر حال غیر مدخولہ کے سلسلے میں صورتوں کے بدلنے سے حضرت علی اور ابن مسعود وغیرہ کے نزدیک ایک وقت کی تین طلاقیں بعض صورتوں میں ایک اور بعض میں تین قرار پائیں گی اس لئے مدیر تجلی اور ان کے ہم نواؤں کا مسئلہ زیر بحث میں اپنے موقف پر استدلال کر کے یہ کہنا کہ یہ حضرات ہمارے موقف کے حامی ہیں درست نہیں ہو سکتا۔

فتویٰ عثمان پر نظر

چوتھے نمبر پر مدیر تجلی نے خلیفۂ راشد حضرت عثمان کا نام لیا ہے کہ معاویہ ابن ابی یحییٰ نے کہا کہ بیک وقت دی ہوئی ہزاروں طلاقوں میں سے تین کو حضرت عثمان نے واقع اور باقی کو عدوان و کالعدم قرار دیا۔ روایت مذکورہ کو موصوف مدیر تجلی نے فتح القدیر شرح ہدایہ و تفہیم القرآن سے بحوالہ سنن وکیع بن الجراح نقل کیا ہے (تجلی اگست و ستمبر ۷۲ء صفحہ ۵۲)

معاویہ ابن ابی یحییٰ اتباع تابعین میں سے ہیں اور صحابہ سے موقوف و مرسل و منقطع روایات کرتے ہیں (ثقات ابن حبان صفحہ ۴۶۸ ج ۷۔ الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ترجمہ معاویہ)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایت مذکورہ صحیح نہیں ہے۔ مدیر تجلی نے کہا کہ مصنف عبد الرزاق میں یہی واقعہ دوسری سند سے یعنی قال ابراہیم اخبرنی ابو الحویرث عن عثمان موجود ہے، مگر ہم عرض کرتے ہیں کہ ابو الحویرث کا لقاء و سماع حضرت عثمان سے نہیں نیز ابو الحویرث سے اسے روایت کرنے والے ابراہیم عن جعفر بن زبرقان پر بھی کلام موجود ہے لہذا حضرت عثمان کی طرف اس فتویٰ کا انتساب صحیح نہیں ہے۔

مدیر تجلی نے یہ بھی کہا ہے کہ مصنف عبد الرزاق میں دو ایسی سندوں سے یہ بات منقول ہے

جن میں سے ایک اعلیٰ درجہ کی ہے کہ حضرت عثمان ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین مانتے تھے۔
(تلخیص از تجلی اگست و ستمبر ۵۲ ص ۵۲)

مگر مدیر تجلی نے یہ بات حسب عادت محض منہ زوری کی بنا پر غلط طریقے سے عبدالرزاق کی طرف منسوب کردی ہے۔ عبدالرزاق کی کتاب میں موصوف کی ذکر کردہ سندوں سے اس مفہوم کی روایت کا کوئی وجود نہیں۔ الغرض حضرت عثمان کی طرف فتویٰ مذکورہ کا انتساب صحیح و معتبر سند سے ثابت نہیں، ہم بتلا آئے ہیں کہ حضرت عثمان مرض الموت کی طلاق کو واقع نہیں مانتے تھے اور مدیر تجلی اسے واقع مانتے ہیں۔

فتویٰ فاروقی پر نظر

پانچویں نمبر پر مدیر تجلی نے حضرت عمر فاروق کا نام لکھا ہے اور آخر میں کہا ہے کہ حضرت عمر نے ابو موسیٰ کو خط لکھا تھا کہ جس نے تین بار انت طالقہ کہا تو یہ تین طلاقیں ہونگی
(تجلی ستمبر و اگست ۷۴ء ص ۵۳)

ہم معترف ہیں کہ حضرت عمر نے یقیناً اس اقرار کے ساتھ تعزیری طور پر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دئے جانے کا حکم نافذ کیا تھا کہ عہد نبوی و صدیقی اور خود عہد فاروقی میں نصوص کتاب و سنت کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقیں ایک قرار دئے جانے کا رواج عام تھا پھر بعد میں حضرت عمر رضہ کو خلاف نصوص اپنے اس اقدام پر آخری زندگی میں افسوس بھی ہوا تھا (کما سیاتی)

ظاہر ہے کہ یہ افسوس رجوع کے قائم مقام ہے۔ نیز ہم بعض ایسی روایات کا ذکر کر آئے ہیں جن کا مفاد ہے کہ حضرت عمر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے۔

سنن سعید بن منصور کے مطابق حضرت ابو موسیٰ کو جو خط حضرت عمر نے لکھا تھا اس میں بھی بالصراحت موصوف نے اقرار کیا تھا کہ نصوص کتاب کے مطابق دور نبوی میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دیا جاتا تھا پھر تو فرمان فاروقی مدیر تجلی کے خلاف حجت قاطعہ ہوا۔ (کما سیاتی التفصیل)

فتویٰ عمرو بن العاص پر نظر

چھٹے نمبر پر مدیر تجلی نے حضرت عمرو بن العاص کا نام لکھا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ عمرو بن العاص کے بجائے ان کے صاحبزادے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے فتویٰ مذکورہ اس طرح منقول ہے کہ غیر مدخولہ کو بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں تین قرار پائیں گی۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے موقف کی تائید حضرت ابوہریرہ وابن عباس ابن زبیر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے

لیکن ہم بتلا چکے ہیں کہ غیر مدخولہ عورت کا معاملہ ہمارے زیر بحث اصل مسئلہ سے قدرے مختلف ہے اور چونکہ غیر مدخولہ کو مطابق عدت طلاق کی پابندی شریعت میں نہیں لگائی گئی ہے اس لئے مذکورہ حضرات نے اس سے مستنبط کرلیا کہ بعض صورتوں میں اسے ایک وقت میں دی ہوئی تینوں طلاقیں تین ہی ہونگی مگر خود مدیر تجلی اس معاملہ میں بعض صورتوں میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک ہی مانتے ہیں کیونکہ ان کے حنفی مذہب میں ایسا ہی کہا گیا ہے، دریں صورت مذکورہ صحابہ کے فتویٰ مذکورہ کو مدیر تجلی کا اپنے زیر بحث موقف کے مطابق سمجھ لینا بھی ایک عجوبہ ہی ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے ساتھ اس موضوع پر بحث کے دوران ان کے جلیل القدر شاگرد عطاء ابن یسار نے واضح طور پر کہا تھا کہ غیر مدخولہ کو بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں صرف ایک قرار پائیں گی (مصنف ابن ابی شیبہ ص۲۲ ج ۵ ومتعدد کتب حدیث)

ظاہر ہے کہ عطاء ابن یسار نے یہ بات اپنے دوسرے صحابی اساتذہ کے فیض درس افتاء نیز نصوص شرعیہ کی روشنی میں بجا طور پر سمجھی تھی اور انھیں کی بات اس معاملہ میں حق و صواب ہے (کما لایخفی)

فتویٰ ابن عباس پر نظر

ساتویں نمبر پہ مدیر تجلی نے حضرت ابن عباس کا فتویٰ نقل کیا ہے اور ہم معترف ہیں کہ

ابن عباس کا ایک فتوی موقف اہل تقلید کے مطابق مگر دوسرا فتوی اس کے خلاف موقف اہل حدیث یعنی نصوص کے مطابق ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ مطابق نصوص فتوی ہی درست ہے اور خلاف نصوص غیر درست ہے بہر حال علی الاطلاق ابن عباس کو موقف تقلید کا حامی قرار دینا قطعاً غیر صحیح ہے۔

فتویٰ ابوہریرہ رضؓ پر نظر

آٹھویں نمبر پر مدیر تجلی نے حضرت ابوہریرہ کا نام لیا ہے، اور ہم بتلا چکے ہیں کہ موصوف ابوہریرہ کا یہ فتوی غیر مدخولہ عورت سے متعلق ہے جس کا معاملہ بہر حال مدخولہ سے کئی صورتوں میں مختلف ہے اور بعض صورتوں میں خود مدیر تجلی کا تقلیدی مذہب غیر مدخولہ کے معاملہ میں ہمارے موقف کا حامی ہے جس سے اصولی طور پر لازم آتا ہے کہ مذہب حنفی کو اسی اصول کے مطابق مدخولہ و غیر مدخولہ سب کو علی الاطلاق بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی ماننی چاہیئے

فتوئی انس پر نظر

نویں نمبر پر مدیر تجلی نے حضرت انس کا نام لے کر بحوالہ طحاوی بتلایا کہ ان کا فتویٰ بھی موقف اہل تقلید کے مطابق تھا مگر روایت طحاوی میں اس کی صراحت نہیں کہ فتوئی انس مدخولہ عورت کی بابت ہے یا غیر مدخولہ کی بابت لیکن یہی روایت مصنف عبدالرزاق ص۲۳۲ ج۶ باب طلاق البکر و سنن بیہقی میں اس قید کے ساتھ ہے کہ حضرت انس کا فتوئی مذکورہ غیر مدخولہ عورت سے متعلق تھا حضرت انس نے اپنے اس فتوی کی تائید میں حضرت عمر فاروق کا طرز عمل بھی پیش کیا تھا اور یہ معلوم ہے کہ مطلق روایت مقید پر محمول ہوتی ہے الا یہ کہ تفریق کی دلیل ہو اور یہ بھی معلوم ہے کہ غیر مدخولہ کا معاملہ مدخولہ سے مختلف ہے اور بعض صورتوں میں مذہب مدیر تجلی غیر مدخولہ کی بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کو مذہب اہل حدیث کے مطابق ایک کہتا ہے اس لئے فتوئی انس کو زیر بحث مسئلہ میں موافق مذہب تقلید کہنا صحیح نہیں۔ پھر بھی بعید نہیں یا

کہ حضرت انس قانون فاروقی کے پیش نظر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیتے تھے جیسا کہ اس روایت میں ہے کہ موصوف نے اپنے فتویٰ مذکورہ کو بیان کر کے کہا کہ حضرت عمر کا فرمان یہی تھا مگر بہر حال یہ روایت تو غیر مدخولہ کے ساتھ ہے۔ فتدبر۔

فتویٰ مغیرہ پر نظر

دسویں نمبر پر مدیر تجلی نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کا نام لے کر کہا کہ موصوف نے فرمایا کہ جس نے فرط غضب میں بیوی کو سو طلاقیں دے دیں اس کی بیوی پر تین طلاقیں واقع ہونگی باقی فالتو ہوں گی۔ نیز مدیر تجلی نے کہا کہ حافظ ابن قیم نے اغاثہ میں یہ روایت نقل کی اور اس پر کوئی رد و قدح نہیں کی۔

ہم کہتے ہیں کہ مغیرہ سے روایت مذکورہ کے ناقل اگرچہ مشہور ثقہ تابعی قیس بن ابی حازم بجلی احمسی ہیں مگر قیس موصوف سے اسے نقل کرنے والے طارق بن عبدالرحمٰن بجلی احمسی مختلف فیہ ہیں۔ امام احمد یحییٰ بن سعید قطان و نسائی نے موصوف کو مجروح کہا ہے امام ابو حاتم نے کہا۔ "لا باس بہ یکتب حدیثہ" اور جس راوی کے بارے میں یہ کلمہ کہا جائے اس کی روایت بلا متابع مقبول نہیں کیونکہ معنوی طور پر یہ بھی جرح ہے۔ اسی مفہوم کی بات موصوف کی بابت ابن عدی نے بھی کہی ہے یعنی کہ "ارجوانہ لاباس" جس کا مطلب یہ ہوا کہ موصوف کی روایت بلا متابع مقبول نہیں بعض صحاح و سنن میں موصوف کی جن روایات کی تصحیح کی گئی ہے وہ محض متابع و شواہد کی بنا پر مگر روایت مذکورہ کا کوئی متابع و شاہد نہیں اس لئے حضرت مغیرہ کی طرف فتوی مذکورہ کا انتساب غیر صحیح ہے حافظ ابن قیم نے اگر اس پر کلام نہیں کیا تو اس سے ہرگز لازم نہیں آتا کہ روایت مذکورہ فی نفسہٖ صحیح ہے (کما لا یخفی)

فتوئ عمران بن حصین پر نظر

گیارہویں نمبر پر مدیر تجلی نے عمران بن حصین کا نام لیا ہے کہ ابن ابی شیبہ روایت کرتے ہیں کہ عمران بن حصین نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو واقع قرار دیا اور حرام و باعثِ گناہ بھی۔ مدیر تجلی اس کے آخر میں کہتے ہیں کہ اسے علامہ ترکمانی و ابن قیم نے بیہقی کے حوالہ سے نقل کیا مگر ردو قدح مطلق نہیں کی جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ سند صحیح ہے
(تجلی اگست و ستمبر کا مشترکہ شمارہ ص۵۵ کا کالم نمبر ۱)

ہم کہتے ہیں کہ عمران بن حصین سے روایت مذکورہ کا ناقل جس شخص کو ظاہر کیا گیا ہے اس کا نام مصنف ابن ابی شیبہ کے اصل نسخہ میں "سجان" اور بعض نسخے میں ابن سحان اور سنن بیہقی میں "واقع بن سحبان" لکھا ہوا ہے محشی مصنف ابن ابی شیبہ نے بخیال خویش اس نام کی تصحیح بحوالہ طبقات ابن سعد ج ۷ کرکے یہ نام "واقع بن سحبان" بتلایا ہے (ملاحظہ ہو مصنف ابن ابی شیبہ مع حواشی ص۱۰ ج ۵ نیز ملاحظہ ہو سنن بیہقی ص۳۳۲ ج ۷)
عمران سے روایت مذکورہ کے ناقل کے نام میں اس اختلاف و عدم تعین کے باوصف معاملہ یہ ہے کہ موصوف کا تذکرہ عام کتب رجال میں نہیں اور طبقات ابن سعد میں موصوف واقع بن سحبان کا ذکر نہیں ہے مگر محشی مصنف ابن ابی شیبہ کا یہ دعویٰ ہے کہ ابن سعد سے یہ تصحیح کی گئی ہے کہ عمران سے روایت کرنے والے یہی واقع بن سحبان ہیں اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ واقع بن سحبان کی توثیق بھی کسی نے نہیں کی ہے نہ ابن سعد اور نہ کسی اور نے یعنی کہ موصوف مجہول ہیں اور نہ یہ معلوم ہے کہ ان کا عمران سے سماع تھا یا کہ نہیں، علاوہ ازیں موصوف واقع بن سحبان مجہول سے روایت کے ناقل حمید طویل ثقہ ہونے کے باوجود مدلس ہیں جنھوں نے عنعنہ کے ساتھ یہ روایت نقل کی اور یہ معلوم ہے کہ مدلس کے معنعن روایت ساقط الاعتبار ہے۔ یہ ساری باتیں اس امر کی دلیل واضح ہیں کہ روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے اس پر ردو قدح سے ترکمانی کا سکوت محض اس لئے ہو سکتا ہے کہ

روایت مذکورہ موصوف ترکمانی کے حنفی مذہب کے مطابق ہے اور مقلدین کا عام طور طریق یہی ہے اور حافظ ابن قیم کا اس پر رد و قدح سے سکوت کرنا آخر کیوں دلیل تصحیح ہو گیا ؟ کیا مدیر تجلی کے پاس کوئی وحی الٰہی آئی ہوئی ہے کہ ابن قیم جس روایت سے سکوت اختیار کریں اسے صحیح سمجھتے ہیں ۔ بہر حال روایت مذکورہ غیر معتبر ہے بنابریں عمران کی طرف فتویٰ مذکورہ کا انتساب غیر صحیح ہے ۔

فتویٰ عبد الرحمان بن عوف پر نظر

بارہویں نمبر پر مدیر تجلی نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کا نام لے کر کہا کہ موصوف کے صاحب زادے ابو سلمہ ناقل ہیں کہ ان کی ماں تماضر بنت الاصبغ کو حضرت ابن عوف نے تین طلاقیں ایک جملہ میں دے دیں (دار قطنی ص۴۳ ج۲) اگرچہ حضرت ابن عوف کا عمل ہے ، اصطلاحاً فتویٰ نہیں مگر یہ فتویٰ سے زیادہ قوی گواہی اس بات کی ہے کہ وہ اکٹھی تین طلاقوں کی بابت وہی رائے رکھتے تھے جو باقی صحابی کی تھی الخ

(تجلی کا شمارہ مذکورہ ص۵۵ کالم نمبر ۱)

ہم کہتے ہیں کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی مغالطہ بازی و تلبیس کاری کی حقیقت مندرجہ ذیل صرف ایک روایت صحیح سے داشگاف ہو جائے گی ۔ ملاحظہ ہو امام ابن سعد کاتب واقدی نے کہا کہ :—

"اخبرنا یزید بن ھارون اخبرنا ابراھیم بن سعد عن ابیہ عن جدہ قال کان فی تماضر سوء خلق وکانت علی تطلیقتین فلما مرض عبد الرحمٰن جری بینہ وبینھا شی فقال لھا واللہ لئن سالتنی الطلاق لاطلقتک فقالت واللہ لاسلنک فقال اما لا فاعلمینی اذا حضت وطھرت قال فلما حاضت فطھرت ارسلت الیہ تعلمہ قال فمر رسولھا ببعض اھلہ فقال انہ لذالک فدعاہ فقال این تذھب فقال ارسلتنی تماضر الی عبد الرحمان اعلمہ انھا قد حاضت ثم طھرت قال ارجع الیھا فقل لھا لا تفعلی فواللہ ما کان لیرد

قسمہ فرجعت الیہا فقالت لہا انا واللہ ارد قسمی ابدا اذھبی الیہ فاعلمیہ فذھبت الیہ فطلقھا"

یعنی عبدالرحمٰن بن عوف کے صاحب زادے ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ابو اسحاق زہری متوفی ۹۵ یا ۹۶ھ نے کہا کہ میرے باپ کی بیوی تماضر میں بدخلقی پائی جاتی تھی انھیں میرے والد عبدالرحمٰن بن عوف دو طلاقیں دے چکے تھے ان دونوں طلاقوں کے بعد میرے والد عبدالرحمان بیمار ہوئے تو ان کی بیماری کی حالت میں تماضر ان سے جھگڑنے لگی اس پر عبدالرحمان نے کہا کہ اگر تم طلاق چاہتی ہو تو خدا کی قسم میں تمھیں طلاق دیدوں گا۔ تماضر نے کہا کہ ہاں مجھے طلاق دے دو۔ عبدالرحمٰن نے کہا کہ حیض سے جب تم پاک ہو جانا تو مجھے مطلع کرنا چنانچہ حیض سے پاک ہونے پر اپنا قاصد تماضر نے عبدالرحمٰن کے پاس بھیجا۔ قاصد کو عبدالرحمٰن کے گھر والوں میں سے کسی نے دیکھ کر کہا کہ تم جاکر تماضر کو سمجھا دو کہ ایسا نہ کریں کیونکہ عبدالرحمٰن اپنی قسم پوری کرنے کے لئے انھیں ضرور طلاق دے دیں گے قاصد کے سمجھانے کا کوئی اثر تماضر پر نہیں پڑا لہذا عبدالرحمٰن نے انھیں طلاق دے دی (ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد ص۲۹۹ ج۷ و تاریخ ابن عساکر والجوہر النقی مع سنن بیہقی ص۳۳ ج۷، شرح مؤطا للزرقانی ص۵۵ ج۳)

مذکورہ بالا روایت صحیحہ سے صاف اور واضح و صریح طور سے ظاہر ہے کہ تماضر کو تیسری طلاق دینے سے پہلے دو طلاقیں اس کے شوہر عبدالرحمٰن بن عوف دے چکے تھے جس کا نہایت واضح مطلب یہ ہوا کہ موصوف کو تینوں طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی گئی تھیں۔

مذکورہ بالا واقعۂ طلاق تماضر کے راوی تماضر کے شوہر کے جلیل القدر صاحبزادے ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں جن کو بعض اہل علم نے صحابی بھی کہا ہے، موصوف ابراہیم کا سماع حدیث عمر بن خطاب متوفی ۲۳ھ سے بھی ثابت ہے، پھر تو ان کے باپ عبدالرحمٰن نے وفات عمر کے نو دس سال بعد ۳۲ یا ۳۳ھ میں اپنے مرض الموت میں تماضر کو آخری مرتبہ تیسری طلاق دی تھی، اس واقعۂ طلاق کی صحیح تفصیل ظاہر ہے، کہ ابراہیم کو جس قدر معلوم ہو سکتی ہے کسی اور کو نہیں ہو سکتی اور ان کے مذکورہ بالا بیان

کا واضح مطلب یہ ہے کہ اپنے مرض الموت میں موصوف عبدالرحمٰن نے تماضر کو صرف ایک طلاق دی تھی جس کے پہلے موصوف دو متفرق اوقات میں دو طلاقیں تماضر کو دے چکے تھے۔ ابراہیم سے روایت مذکورہ کے ناقل ان کے صاحبزادے سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن مولود ۵۲ھ/۵۳ھ متوفی ۱۲۵ھ/۱۲۶ھ ثقہ تابعی ہیں اور ان سعد سے روایت مذکورہ کے ناقل ان کے صاحب زادے ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف مولود ۱۰۸ھ ومتوفی ۱۸۲ھ/۱۸۳ھ مشہور ثقہ راوی ہیں، اور ابراہیم سے روایت مذکورہ کے ناقل یزید بن ہارون مشہور ثقہ راوی ہیں۔ ان رواۃ کے تراجم عام کتب رجال میں موجود ہیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ روایت مذکورہ مطلقاً صحیح ہے اور مدیر تجلی جیسے لوگوں کے مزاعم فاسدہ واکاذیب باطلہ کی تکذیب کے لئے اس لئے کافی ہے کہ اس میں صراحت ہے کہ عبدالرحمٰن نے تماضر کو صرف ایک طلاق دی تھی۔

"اخبرنا محمد بن مصعب القرقسائی حدثنا الاوزاعی عن الزهری عن طلحۃ بن عبد اللہ ان عثمان ورث تماضر بنت الاصبغ بن عبد الرحمٰن وکان طلقها فی مرضہ بطلیقۃ وکان آخر طلاقها" یعنی طلحہ بن عبداللہ مشہور تابعی نے کہا کہ عثمان بن عفان نے تماضر کو عبدالرحمٰن کی میراث سے حصہ دلایا تھا، باوجودیکہ عبدالرحمٰن نے انھیں اپنے مرض الموت میں آخری تیسری طلاق دے ڈالی تھی اور حالت مرض والی یہ آخر کی طلاق صرف ایک طلاق تھی (طبقات ابن سعد ص ۲۹۹ ج ۷)

مذکورہ بالا روایت بھی صحیح ہے اور صریح طور پر دلالت کرتی ہے کہ تماضر کو جو تیسری طلاق عبدالرحمٰن نے مرض الموت میں دی تھی وہ صرف ایک طلاق دی تھی، صرف یہی نہیں بلکہ موطا امام مالک اور مدیر تجلی کے ہم مذہب امام ابن الترکمانی کی نقل کردہ متعدد روایات صحیحہ میں وضاحت کے ساتھ صراحت موجود ہے کہ موصوف عبدالرحمٰن نے تماضر کو تین متفرق اوقات میں یکے بعد دیگرے تین طلاقیں دی تھیں (جوہر النقی مع سنن بیہقی ص ۳۲۰، ۳۲۱ ج ۷ وموطا امام مالک مع شرح زرقانی وتنویر الحوالک)

چونکہ تین مختلف اوقات میں دی ہوئی تین طلاقوں کو بھی طلاق ثلاثہ وطلاق بتہ ہی کہا جانے کا رواج عام دور نبوی اور دور صحابہ میں تھا اس لئے تماضر کو تین مختلف اوقات میں یکے بعد دیگرے دی ہوئی طلاقوں کو بھی طلاق ثلاثہ وطلاق بتہ کے لفظ سے بعض رواۃ نے تعبیر کر دیا ہے

جس کو بعض غیر ثقہ وغیر ضابط وکذاب قسم کے رواۃ نے تحریف وتصرف کرکے اس طرح بھی بیان کردیا جس کو مدیر تجلی جیسے لوگوں نے اپنا دین وایمان قرار دے لیا۔

ظاہر ہے کہ تماضر کی طلاق سے متعلق مدیر تجلی کی نقل کردہ مذکورہ روایت دارقطنی مندرجہ بالا روایات صحیحہ وصریحہ کے خلاف ہے اور ان روایات صریحہ وصحیحہ کے خلاف سنن دارقطنی میں منقول شدہ روایت کی سند میں عبدالرحمٰن بن عوف کے پوتے سلمہ بن ابی سلمہ بن عبدالرحمٰن کو حافظ ابن عبدالبر نے کہا "لا یحتج بہ" (لسان المیزان ص ۶۸ ج ۳) اور سلمہ موصوف سے اس کے راوی محمد بن راشد مکحولی کی اگرچہ کچھ لوگوں نے توثیق کی ہے مگر امام ابن حبان نے کہا کہ موصوف متروک قرار دئے جانے کے لائق ہیں، امام نسائی نے ایک قول میں موصوف کو "لیس بالقوی" کہا اور دارقطنی نے "یعتبر بہ" کہا (تہذیب) امام دارقطنی کے اس قول کا مطلب کتب مصطلح حدیث میں یہ بتلایا گیا ہے کہ بلا متابع موصوف کی روایت مقبول نہیں ہوسکتی اور موصوف کی اس روایت کا متابع ہونا تو دور کی بات ہے اس کے خلاف مؤطا والی روایت موجود ہے لہذا حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی طرف فتویٰ مذکورہ کا انتساب غلط ہے۔

عبدالرحمٰن بن عوف کے اس فعل کو وہ لوگ دلیل بناتے ہیں جن کا موقف یہ ہے کہ مختلف اوقات میں یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دے دینی جائز ہے مگر بعض دوسرے لوگ مختلف اوقات میں بھی یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دینے کو ناجائز وحرام بتلاتے ہیں جیسا کہ ہم اس کا ذکر اوپر کر آئے ہیں، واقعۂ مذکورہ کا کوئی بھی تعلق مدیر تجلی والے دعوی سے نہیں ہے کیونکہ تماضر والی تین طلاقیں دراصل تین مختلف اوقات میں یکے بعد دیگرے دی گئی تھیں۔ مدیر تجلی کے ممدوح معتزلی ابوبکر جصاص نے بھی وضاحت کی ہے کہ تماضر کو متفرق اوقات میں تینوں طلاقیں دی گئی تھیں (احکام القرآن ص ۳۵۲ ج ۱)

امام ابن وضاح ناقل ہیں کہ عبدالرحمٰن بن عوف ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے والوں میں سے تھے دریں صورت اگر فرض کرلیا جائے کہ یہ بات صحیح ہے کہ عبدالرحمٰن نے بیک وقت تین طلاقیں دی تھیں تو یہ ماننا ہوگا کہ موصوف کے اس مسئلہ میں دو مختلف اقوال تھے، ویسے موقف اہل تقلید کے موافق موصوف سے جو روایت منقول ہے اس کا ساقط الاعتبار

ہونا ظاہر ہے۔ ہم بتلا آئے ہیں کہ امیر المومنین عثمانؓ نے تماضر کی آخری تیسری طلاق کو مردود قرار دیا تھا۔

فتویٰ عائشہ پر نظر

تیرہویں نمبر میں مدیر تجلی نے حضرت ام المومنین عائشہ کا نام لیا ہے حالانکہ بعض روایات میں صراحت ہے کہ حضرت عائشہ کا یہ فتویٰ غیر مدخولہ عورت کی بابت تھا۔

(مصنف عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ و مؤطا وغیرہ)

ظاہر ہے کہ یہ معاملہ ہمارے اصل مسئلہ سے قدرے مختلف ہے۔

فتوی حسن بن علی بن ابی طالب پر نظر

چودھواں اور آخری نام مدیر تجلی نے نواسۂ رسول حضرت حسن کا پیش کیا ہے کہ ان کے فتوی کا ذکر ہم فتاوی نبویہ میں بحوالہ دار قطنی کر چکے ہیں جس کی سند کو دار قطنی نے حسن اور طبرانی کی سند سے مروی شدہ سند کو ابن رجب نے صحیح کہا ہے۔

(شمارہ مذکور ص۵۵ آخری کالم و ص۴۹ کالم نمبر ۲)

ہم کہتے ہیں کہ روایت مذکورہ کی ایک سند میں عمرو بن ابی قیس سے روایت کرنے والے سلمہ بن الفضل قاضی الری کو امام ابو زرعہ نے کذاب اور متعدد اہل علم نے مجروح قرار دیا ہے۔ کچھ لوگوں نے توثیق بھی کی ہے مگر ظاہر ہے کہ اتنی سخت جرح توثیق پر مقدم ہے۔ سلمہ سے اس کے راوی محمد بن حمید رازی کو متعدد اہل علم نے کذاب و غیر ثقہ کہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ روایت مذکورہ مکذوبہ ہے۔ اس روایت کی دوسری سند میں عمرو بن شمر جعفی وضاع و کذاب اور رافضی ہے۔ (میزان الاعتدال)

ظاہر ہے کہ ایسی مکذوبہ روایت کو مدیر تجلی کا حسن یا صحیح قرار دے لینا عجوبہ ہے اس میں شک نہیں کہ موصوف نے عمداً و قصداً ایسی مکذوبہ روایت کو دلیل بنا لیا ہے اس کے باوجود موصوف فرماتے ہیں کہ :۔

"محدود وقت میں تحقیق کا جو حق ادا کرنا تھا ہم نے کر دیا بعید نہیں کہ ہم سے بھی نادانستہ کچھ لغزشیں ہوئی ہوں ہماری کسی بھی لغزش کی نشاندہی کوئی صاحب فرمائیں تو سر آنکھوں پر ہماری لغزشوں کا حاصل بہر حال نہیں ہو سکتا کہ اجماعی مسئلہ غیر اجماعی ہو جائے الخ
(شمارہ مذکورہ صفحہ ۵۵)

ہم کہتے ہیں کہ جب صرف چودہ صحابہ کے فتاوی اپنی تائید میں پیش کر کے مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس اس موقف کو اجماع بنائے ہوئے ہیں اور مدعی ہیں کہ ہماری باتیں غلط ثابت ہونے کے باوجود بھی اجماع اپنی جگہ پر اٹل رہے گا تو ایسے معاندین حق اور ہٹ دھرم لوگوں سے علم و تحقیق کی بنیاد پر بات کرنی کوئی فائدہ نہیں دے سکتی پھر ان چودہ صحابہ کے فتاوی میں سے بعض کو چھوڑ کر باقی سب کی طرف ان فتاوی کا انتساب غیر صحیح بھی ہے اور یہ مستبعد ہے کہ مدیر تجلی سے یہ حقیقت مخفی ہو پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ موصوف کی فاش غلطیوں کی نشاندہی کرنے والے لوگ مدیر تجلی کی دشنام طرازی ویاوہ گوئی کے نشانہ بنتے ہیں موصوف علمی متانت کے ساتھ کبھی بھی کسی بات پر توجہ نہیں دیتے مگر کتنی ظاہری سادگی و معصومیت کے ساتھ موصوف نے مندرجہ بالا بات لکھ رکھی ہے۔

اپنی تائید میں مدیر تجلی کی ذکر کردہ آٹھ مرفوع احادیث کی حقیقت

ہم چاہتے ہیں کہ اس جگہ مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کی ذکر کردہ ان آٹھ احادیث مرفوعہ کی حقیقت بھی ظاہر کر دیں جن کو یہ لوگ اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں ہم جانتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے لوگ صرف لاعلمی نہیں بلکہ عملاً اور قصداً بھی ان احادیث کی حقیقت جاننے کے باوجود انھیں معتبر کہتے پھرتے ہیں اور اپنی دیانت داری کا ڈھونگ الگ رچاتے ہیں مدیر تجلی نے آٹھ مرفوع احادیث اس سلسلے میں پیش کی ہیں ان میں سے ایک حدیث حضرت حسن بن علی کی طرف بھی منسوب ہے جس میں موصوف کا اپنا عمل بمعنی فتوی بھی مذکور ہے۔ اس کی حقیقت ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ یہ روایت مکذوبہ ہے نیز مکذوبہ ہونے کے ساتھ ساتھ یہ ساری روایات نصوص کتاب و سنت کے خلاف ہونے کے سبب مردود ہیں۔

حدیث معاذ بن جبل

پہلے نمبر پر مدیر تجلی نے معاذ بن جبل کی طرف منسوب اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ :-
"رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص بدعت کے طریقہ پر ایک یا دو یا تین طلاقیں دے گا اس کی بدعت ہم اس پر لازم کردیں گے (دار قطنی ص۴۴۳ ج۲)
طلاق کا مسنون طریقہ حضورؐ نے یہ بیان فرمایا کہ اس طہر کے زمانہ میں دو جس میں صحبت نہ کی ہو اگر تین دینی ہو تو ایسے ہی تین طہروں میں دو۔ حالت حیض میں اور صحبت کے بعد والے طہر میں اور ایک وقت میں دو یا تین طلاقیں دینی بھی بدعت ہے، حضورؐ فرما رہے ہیں کہ جو شخص ہماری نصیحت کو نظر انداز کرتے ہوئے طلاق دیتے ہوئے بدعت کا طریقہ اختیار کرے گا اس پر ہم اس کی بدعت لازم کردیں گے یعنی طلاق کا حکم جاری ہو جائے گا، چنانچہ صحیح احادیث میں واقعہ بیان ہوا ہے کہ حضرت ابن عمر کی طلاقِ حیض کو آپ نے جاری کر دیا تھا۔
(تجلی اگست و ستمبر کا مشترک شمارہ ص۴۷)

ہم کہتے ہیں کہ مدیر تجلی اپنی مندرجہ بالا عبارت میں معترف ہیں کہ بیک وقت کی طلاق ثلاثہ و طلاق حیض بدعت ہے اور یہ مشہور و معروف صحیح فرمان نبوی عام کتب حدیث میں کئی سندوں سے مروی ہے کہ بدعت والا ہر کام باطل و مردود ہے دریں صورت طلاق بدعت یعنی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ اور طلاق حیض کو بھی مردود و باطل و کالعدم ہونا چاہیئے مگر شریعت کے اس قانونِ محکم کے خلاف مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس نے معاذ بن جبل کی طرف منسوب شدہ مذکورہ بالا حدیث کو حجت بنا کر کہا ہے کہ طلاق بدعت کو حضورؐ نے معتبر و واقع قرار دیا ہے حالانکہ معاملہ یہ ہے کہ جس سنن دار قطنی ص۴۴۳ ج۲ کے حوالہ سے مدیر تجلی نے روایت مذکورہ نقل کی ہے اسے امام دار قطنی اپنی اسی کتاب سنن میں ص۴۳۳ ج۲ پر بھی نقل کر آئے ہیں اور اسے نقل کرنے کے بعد امام دار قطنی نے صراحت کر دی ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن ابی امیہ متروک الحدیث ہے، حافظ ابن حجر نے موصوف کی روایت کردہ حدیث کو بالصراحت موضوع قرار دیا ہے (لسان المیزان ترجمہ اسماعیل بن امیہ ابی عباد الذارع ص۳۹۴ ج۱)

یہ کس قدر افسوسناک بات ہے کہ شریعت کے قانون محکم کے خلاف موضوع و جعلی روایت کو حدیث نبوی کہہ کر مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ پیش کرنے میں کوئی شرم و جھجک نہیں محسوس کرتے بلکہ اسے دینی اور علمی کارنامہ قرار دیتے ہیں۔

مدیر تجلی نے اپنے مذکورہ بیان میں خود یہ کہا ہے کہ ابن عمر کی طلاق حیض اگرچہ بدعت تھی مگر حضورؐ نے اسے واقع مانا تھا تو حقیقت یہ ہے کہ شریعت کے اس قانون محکم کے مطابق کہ بدعت مردود و کالعدم چیز ہوا کرتی ہے، حضرت ابن عمر کی طلاق حیض کو حضورؐ نے مردود ہی قرار دیا تھا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

مدیر تجلی کی مستدل حدیث مذکور کا مفاد یہ ہے کہ "طلاق بدعت" واقع ہو جاتی ہے اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب کی مصطلح "طلاق البتہ" میں طلاق دہندہ کی نیت کے مطابق ایک یا تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں نیز یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ مدیر تجلی کی اختیار کردہ یہ پالیسی ان کے بعض دوسرے بنیادی نظریات کے معارض ہے اور یہ دونوں متعارض نظریات مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے بہت سے مزاعم فاسدہ کی تکذیب و تردید کرتے ہیں لیکن سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مدیر تجلی کی مصطلح طلاق البتہ درحقیقت ایک ایجاد شدہ بدعت ہے (کما سیاتی) اور اس بدعی طلاق البتہ کو حضرت علی سے مروی بندہ ایک حدیث میں تین طلاقیں قرار دیا گیا ہے مگر یہ عجیب بات ہے کہ طلاق البتہ کو مطلقاً طلاق ثلاثہ ماننے کے بجائے مدیر تجلی تفصیل مذکور کے مطابق طلاق دہندہ کی نیت کے مطابق واقع مانتے ہیں۔ اور یہ بات مدیر تجلی کی پالیسی میں مزید در مزید تضاد و تعارض کی واضح دلیل ہے مگر مدیر تجلی کو اپنی پالیسیوں کا نہ تضاد نظر آتا ہے نہ اپنی بے راہ روی نظر آتی ہے۔

حدیث رکانہ

مدیر تجلی نے دوسرے نمبر پر رکانہ کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث نقل کی ہے جس کی بابت تفصیل آگے آرہی ہے کہ باعتبار سند غیر معتبر ہونے کے ساتھ یہ حدیث مدیر تجلی کے مزاعم فاسدہ کے خلاف ردّ بلیغ ہے اور مسلک اہل حدیث کے موافق ہے۔

طلاق البتہ والی حدیث رکانہ کا مفاد مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ طلاق البتہ دینے والے کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ مگر ناظرین کرام مندرجہ ذیل حدیث بھی ملاحظہ فرمائیں :۔

عن علی قال سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلا طلق البتۃ فغضب و قال اتتخذون آیات اللہ ھزوًا ولعبًا من طلق البتۃ الزمناہ ثلاثا لاتحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ"

یعنی حضرت علی بن ابی طالب سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے سنا کہ ایک آدمی نے "طلاق البتہ" دے دی تو آپؐ اس پر خفا ہو کر بولے کہ تم نے اللہ تعالیٰ کی آیات کو مذاق اور کھیل بنا لیا ہے جو شخص طلاق البتہ دے گا اس پر ہم تین طلاقیں لازم و نافذ کر دیں گے"، (سنن دار قطنی ص۴۳۳ ج ۲ وغیرہ)

مذکورہ بالا حدیث کا مفاد یہ ہے کہ طلاق البتہ دینے والے کی مطلقہ بیوی پر تین طلاقیں مغلظہ واقع ہو جائیں گی اس میں طلاق دہندہ کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ صاف ظاہر ہے کہ رکانہ کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث حضرت علی کی طرف منسوب مذکورہ بالا حدیث کے معارض و مناقض ہے۔ اب مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ بتلائیں کہ ان دونوں متعارض احادیث میں سے رکانہ والی حدیث کو تو آپ لوگ بزعم خویش اپنا دین وایمان بنائے ہوئے ہیں حالانکہ حدیث رکانہ آپ کے خلاف حجت بالغہ ہے مگر حضرت علی کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث کو آپ نے اپنا دین وایمان آخر کیوں نہیں قرار دیا؟ اگر مدیر تجلی جیسے لوگ کہیں کہ حضرت علی کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث ساقط الاعتبار ہے تو ہم کہیں گے کہ رکانہ کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث ساقط الاعتبار اور مضطرب ہونے میں رکانہ والی حدیث البتہ سے کہیں زیادہ آگے ہے پھر دونوں میں سے ایک کو دین وایمان قرار دینا اور دوسری کو نظر انداز کرنا کون سی دیانت داری ہے؟ کوئی شک نہیں کہ رکانہ وعلی دونوں کی طرف منسوب حدیث البتہ سندًا ساقط الاعتبار ہونے کے ساتھ باہم متعارض ہونے کے سبب مردود ہیں اور دونوں کی دونوں مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے خلاف حجت بالغہ بھی ہیں۔ حضرت علی والی حدیث کی سند میں وہی اسماعیل بن امیہ موجود ہے جس کا تعارف اوپر

کرایا جا چکا ہے ۔

نیز حضرت علی کی طرف منسوب طلاق البتہ والی مذکورہ بالا حدیث اگرچہ ضعیف وساقط الاعتبار ہے مگر فاطمہ بنت قیس و رفاعہ سے متعلق طلاق والی حدیث میں طلاق البتہ کا لفظ واقع ہوا ہے وہ تو قطعاً صحیح ہے اور انھیں مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں نے اپنے مزاعم فاسدہ پر دلیل وحجت بھی قرار دے رکھا ہے مگر سوال یہ ہے کہ حدیث رفاعہ میں وارد شدہ لفظ طلاق البتہ کو یہ لوگ اپنی ایجاد کردہ مصطلح طلاق البتہ کے معنی پر محمول کر کے کیوں نہیں کہتے کہ ان طلاقوں میں نیت کا اعتبار کر کے تین یا ایک طلاق قرار دیا گیا تھا؟ اگر یہ لوگ کہیں کہ ان حدیثوں میں طلاق البتہ کی جگہ طلاق ثلاثہ اور طلاق ثلاثہ جیسا کا لفظ بھی وارد ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان حدیثوں میں صاف طور پر یہ بھی وارد ہے کہ یہ تین طلاقیں تین متفرق اوقات میں دی گئی تھیں (کمامر) پھر آپ لوگ ان الفاظ کو کیوں نہیں مانتے ؟

حدیث ابن عمرؓ

تیسرے نمبر پر مدیر تجلی نے ابن عمر والی طلاق حیض سے متعلق حدیث کا ذکر کیا ہے جس کی حقیقت صفحات آئندہ میں تفصیل سے بیان کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ فرمان نبوی کے مطابق ابن عمر والی طلاق حیض مردود قرار پائی تھی بایں اعتبار حدیث مذکور مذہب اہلحدیث کے مطابق ہے ۔

حدیث عائشہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا

چوتھے نمبر پر مدیر تجلی نے حضرت عائشہ سے مروی شدہ روایت کا ذکر کیا ہے جس میں طلاق ثلاثہ کا تذکرہ ہے حالانکہ اس حدیث میں اشارۃً بھی یہ مذکور نہیں کہ یہ تینوں طلاقیں ایک وقت یا ایک مجلس میں دی گئی تھیں بلکہ حضرت عائشہ سے مروی شدہ حدیث فاطمہ بنت قیس و رفاعہ میں صراحت ہے کہ تین طلاقیں تین مختلف اوقات میں دی گئی تھیں ۔ اس قسم کی مبہم

روایات سے متعلق ہم ایک محکم اصول کا ذکر کر آئے ہیں ناظرین ملاحظہ فرمالیں۔

حدیث فاطمہ بنت قیس سے متعلق مدیر تجلی کی تلبیس کاری

پانچویں نمبر پر مدیر تجلی نے اس حدیث فاطمہ بنت قیس کا تذکرہ کیا ہے جس پر کچھ گفتگو ہم کر چکے ہیں اور بتلا چکے ہیں کہ یہی حدیث مسند احمد میں بسند صحیح ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے مزاعم فاسدہ کی پوری تکذیب ہو جاتی ہے۔
ناظرین کرام اب اس حدیث کو سند و متن کے ساتھ یہاں ملاحظہ فرمائیں۔

قال الامام احمد بن حنبل حدثنا یعقوب بن ابراهیم ثنا ابی عن ابن اسحاق حدثنی عمران بن ابی انس اخو بنی عامر بن لوی عن ابی سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن فاطمة بنت قیس اخت الضحاک بنت قیس قالت کنت عند ابی عمرو بن حفص بن المغیرة وکان قد طلقنی تطلیقتین ثم انه سار مع علی بن ابی طالب الی الیمن حین بعثه النبی صلے الله علیه وسلم الیه فبعث الی بتطلیقتی الثالثة الحدیث۔

یعنی ابو سلمہ بن عبد الرحمان بن عوف نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کیا کہ فاطمہ نے بیان کیا کہ مجھے میرے شوہر ابو عمرو بن حفص بن مغیرہ دو طلاقیں دے چکے تھے اس کے بعد حضرت علی بن ابی طالب کے ساتھ حکم نبوی کے مطابق یمن گئے تو انھوں نے یمن سے مجھے تیسری طلاق بھیج دی الحدیث (مسند احمد بن حنبل ص۴۱۳، ۱۴۱۲ ج ۶)

اس حدیث میں پوری وضاحت و صراحت ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو تینوں طلاقیں یکے بعد دیگرے تین متفرق اوقات میں دی گئی تھیں آخری یعنی تیسری طلاق موصوفہ کے شوہر نے یمن سے تحریری طور پر لکھ بھیجا تھا اس حدیث کا صحیح ہونا واضح ہے فاطمہ بنت قیس سے اس کے راوی ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف مشہور و معروف ثقہ تابعی اور فاطمہ بنت قیس کے تلامذۂ خاص میں سے ہیں اور ابو سلمہ سے روایت مذکورہ کے ناقل عمران بن ابی انس عامری متوفی ۱۱۷ھ مشہور ثقہ تابعی ہیں عمران سے روایت مذکورہ

کے ناقل امام المغازی محمد بن اسحاق مشہور ثقہ و معتبر راوئ حدیث ہیں اور یہ بھی صغار تابعین میں سے ہیں، موصوف کا ثقہ وصحیح الروایہ ہونا متحقق ہے چونکہ مدلس تھے اس وجہ سے موصوف کی وہی روایت معتبر ہے جو بصیغہ تحدیث وسماع منقول ہو اور حدیث مذکور کو موصوف نے تصریح تحدیث کے ساتھ نقل کر رکھا ہے، محمد بن اسحاق سے روایت مذکورہ کے ناقل امام ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف زہری مولود ۱۰۸ھ متوفی ۱۸۳ھ مشہور ومعروف ثقہ محدث ہیں۔ اپنے جس استاد محمد بن اسحاق سے موصوف نے روایت مذکورہ نقل کی ہے ان کی بابت منقول ہے کہ کان عند ابراھیم بن سعد عن ابن اسحاق نحو من سبعة عشر الف حدیث (تہذیب التہذیب ترجمہ ابراہیم)

یعنی ابن اسحاق سے ابراہیم نے صرف احکام شرعیہ سے متعلق سترہ ہزار احادیث نقل کر رکھی تھیں، مغازی سے متعلق احادیث ان کے علاوہ ہیں۔ ابراہیم موصوف سے روایت مذکورہ ان کے ثقہ صاحبزادے یعقوب نے نقل کی ہے اور آپ سے امام احمد نے ان رواۃ کے تراجم عام کتب رجال مثلاً تہذیب التہذیب وجرح وتعدیل لابن ابی حاتم وطبقات ابن سعد وغیرہ میں موجود ہیں۔

کوئی شک نہیں کہ مذکورہ بالا حدیث کے صریح مضمون سے معلوم ہوا کہ فاطمہ بنت قیس کو تینوں طلاقیں تین مختلف اوقات میں دی گئی تھیں اور آخری یعنی تیسری طلاق یمن سے بھیجی گئی تھی چونکہ متفرق اوقات میں دی ہوئی تین طلاقوں کو عہد نبوی وعہد صحابہ میں طلاق البتہ، طلاق البات، تطلیقات ثلاثہ وغیرہ کے نام سے تعبیر کرنے کا رواج عام تھا اس لئے بعض رواۃ نے اس رواج عام کے مطابق فاطمہ بنت قیس کو تین مختلف اوقات میں دی ہوئی طلاق ثلاثہ کو طلاق البتہ وطلاق ثلاثہ جمیعًا وطلاق البات کہہ دیا ہے۔

فاطمہ بنت قیس سے مذکورہ بالا حدیث کے راوی تابعی ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن نے حدیث مذکور کو مندرجہ الفاظ میں تعبیر کیا ہے کہ:-

ان فاطمة بنت قیس اخبرته انها کانت تحت آل عمرو بن حفص فطلقها آخر ثلاث تطلیقات (صحیح مسلم ص۴۸۴ ج ۲ و مسند احمد ص۴۱۶ ج ۶ و سنن نسائی وغیرہ)

یعنی کہ فاطمہ نے کہا کہ انھیں ان کے شوہر نے تینوں میں آخری طلاق دے ڈالی تھی الخ

ہم بتلا آئے ہیں کہ باعتراف علمائے احناف "آخر ثلاث تطلیقات" کا مطلب ہے کہ تین مختلف اوقات میں تینوں طلاقیں دی گئی تھیں مگر افسوس ہے کہ اس حقیقت ثابتہ سے بھی مدیر تجلی کو انکار ہے (طلاق نمبر ص ۹۲ تا ص ۱۰۳)

لطف کی بات یہ ہے کہ صحیح مسلم میں مروی شدہ درج ذیل حدیث کا مطلب مدیر تجلی نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو تینوں طلاقیں متفرق اوقات میں دی گئی تھیں :-

"ان اباعمرو بن حفص خرج مع علی الی الیمن فارسل الی امرأتہ فاطمۃ بنت قیس بتطلیقۃ کانت بقیت من طلاقھا"، یعنی شوہر فاطمہ نے یمن سے فاطمہ کو ایک آخری طلاق بھیج دی تھی جو باقی رہ گئی تھی" (صحیح مسلم وغیرہ)

اس اعتراف کے باوجود مدیر تجلی نے یہ کہا کہ صحیح مسلم میں مروی ہونے کے باوجود یہ حدیث منقطع السند ہے (طلاق نمبر ص ۵۷)

ہم کہتے ہیں کہ امام مسلم نے خود یہ صراحت کر رکھی ہے کہ ہم نے صحیح مسلم میں صرف وہ حدیثیں نقل کی ہیں جن کے صحیح ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے پھر اہل علم کے اس اجماع سے خروج و بغاوت کرتے ہوئے مدیر تجلی نے اس حدیث کو منقطع کہہ کر کیوں معلول قرار دیا جب کہ طلاق کے زیر بحث مسئلہ میں موصوف اجماع کی دہائی دیتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم اجماع کا پاس و لحاظ رکھتے ہیں اگر بالفرض صحیح مسلم کی اس حدیث کو منقطع مان لیں تو ہم بتلا آئے ہیں کہ متصل اور صحیح سند کے ساتھ یہی حدیث مسند احمد میں اس طرح مروی ہے کہ حضرت فاطمہ نے کہا کہ قد طلقنی زوجی تطلیقتین ثم سار مع علی فبعث الی بتطلیقتی الثالثۃ الخ اس کا واضح اور صریح مطلب بھی یہی ہے کہ فاطمہ کو تینوں طلاقیں متفرق اوقات میں دی گئی تھیں پھر صحیح مسلم والی جس روایت کو مدیر تجلی نے منقطع السند کہا ہے اس کا مضمون مذکورہ بالا متصل و صحیح سند سے مروی ہونے کے سبب مزید قوی ہو کر قابل حجت بن گیا پھر مدیر تجلی کے لئے تکذیب حقائق کے لئے کہاں اور کیسی راہ رہ گئی ؟

تمیز و معرفت سے یکسر محروم مدیر تجلی میں اتنی صلاحیت ہی نہیں کہ کسی کو سمجھانے اور بتلانے سے یہ سمجھ سکیں کہ اس حدیث کو روایت کرنے والے تابعی حضرت عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ نے کسی سے سنا ضرور ہے اور مختلف روایات صحیحہ میں یہ صراحت ہے کہ فاطمہ کے طلاق

والے واقعہ کو عبید اللہ موصوف نے فاطمہ سے سنا ہے اور یہ معلوم ہے کہ عبید اللہ فاطمہ کے خاص شاگردوں میں سے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ مسلم والی حدیث کو عبید اللہ نے فاطمہ کی زبان سے سنا ہے۔ اس حدیث کے الفاظ کو بغور دیکھئے، صاف ظاہر ہے کہ عبید اللہ نے اسے فاطمہ سے سن کر روایت کر رکھا ہے، عبید اللہ مدلس نہیں تھے اور فاطمہ سے ان کی صرف معاصرت ہی نہیں شاگردی و تحدیث بھی ثابت ہے، پھر صحیح مسلم جیسی کتاب میں مندرج شدہ اس حدیث کے بارے میں یہ ماننے میں کونسی قیامت مدیر تجلی پر ٹوٹ پڑی ہے کہ حدیث مذکور عبید اللہ نے فاطمہ سے سنی ہے؟

اس بات کو زیادہ آسانی کے ساتھ سمجھنے کے لئے مسند احمد ہی سے منقول شدہ اسی حدیث کو مندرجہ ذیل الفاظ میں ملاحظہ کریں۔

عن عبید اللہ بن عبد اللہ ان ابا عمرو بن حفص بن المغیرۃ خرج مع علی الی الیمن فارسل الی فاطمۃ بتطلیقۃ کانت بقیت من طلاقھا الی ان قال فارسل الیھا مروان قبیصۃ بن ذویب لتسالھا عن ھذا الحدیث فحدثتہ الحدیث۔

یعنی عبید اللہ بن عبد اللہ نے کہا کہ شوہر فاطمہ نے فاطمہ کو باقی رہ جانے والی ایک آخری اور تیسری طلاق لکھ بھیجی اور شوہر موصوف نے حارث بن ہشام و عیاش بن ابی ربیعہ کو حکم دے دیا کہ فاطمہ کو کچھ نفقہ بھی دے دیں اور دونوں نے فاطمہ کو تھوڑا سا سامان بطور نفقہ دیتے ہوئے کہا کہ ہم پر آپ کو اگرچہ نفقہ دینا لازم نہیں مگر یہ لیجئے اس پر فاطمہ نے خدمت نبویہ میں جا کر اس معاملہ کی شکایت کی تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں تم کو نفقہ نہیں ملے گا پھر آپؐ نے فاطمہ کی درخواست کے مطابق طلاق دینے والے شوہر کے گھر کے بجائے انھیں ابن ام مکتوم کے یہاں عدت گذارنے کی اجازت دی، عدت ختم ہو جانے پر فاطمہ کی شادی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے کر دی، فاطمہ کے واقعہ طلاق سے متعلق تحقیق کی غرض سے گورنر مدینہ مروان بن حکم نے قبیصہ بن ذویب صحابی کو فاطمہ کے پاس بھیجا تو فاطمہ نے مذکور شدہ حدیث قبیصہ کے سامنے بیان کر دی الخ (مسند احمد ص۴۱۴، ۱۵۱، ۶ ج۶)

حدیث مذکور سنن ابوداؤد میں بھی بسند صحیح منقول ہے ← ۱۹/۳۱۱ مکتبہ امدادیہ

یہ حدیث مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے اور سنداً بہت زیادہ صحیح ہے اسی حدیث

سے صاف ظاہر ہے کہ عبید اللہ سے جو تفصیل طلاق فاطمہ نے بیان کی وہی تفصیل فاطمہ نے قبیصہ بن ذویب سے بھی بیان کی۔ ظاہر ہے کہ فاطمہ سے اس حدیث کے بیان کنندہ قبیصہ تک اس کی سند متصل اور صحیح ہے —— نیز یہ بھی معلوم ہے کہ فاطمہ بنت قیس ہی سے سن کر روایت مذکورہ کو عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے بیان کیا ہے۔ اس سے زیادہ واضح طور پر یہی حدیث بایں الفاظ مروی ہے کہ:۔

"قال النسائی اخبرنا عمرو بن عثمان بن سعید بن کثیر بن دینار قال حدثنی ابی عن شعیب قال قال الزہری اخبرنی عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ ان عبد اللہ بن عمرو بن عثمان طلق ابنۃ سعید بن زید و امہا حمنۃ بنت قیس البتۃ فامرتہا خالتہا فاطمۃ بنت قیس من انتقال بیت عبد اللہ بن عمرو وسمع بذالک مروان فارسل الیہا فامرہا ان ترجع الی سکنہا حتی تنقضی عدتہا فارسلت الیہ تخبرہ ان خالتہا فاطمۃ افتتہا بذالک و اخبرتہا ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم افتاہا بالانتقال حین طلقہا ابو عمرو بن حفص فارسل مروان قبیصۃ بن ذویب الی فاطمۃ فسألہا عن ذالک فزعمت انہا کانت تحت ابی عمرو لما امر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم علی الیمن خرج منہ فارسل الیہا بتطلیقۃ وھی بقیۃ طلاقہا فامرلہا الحارث بن ھشام وعیاش بن ابی ربیعۃ الخ

یعنی عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے کہا کہ عبد اللہ بن عمرو بن عثمان نے اپنی بیوی دختر سعید بن زید کو طلاق البتہ دے دی۔ سعید بن زید کی دختر مذکورہ کی والدہ فاطمہ بنت قیس کی بہن حمنہ بنت قیس تھیں تو دختر سعید کی خالہ فاطمہ نے اس طلاق البتہ ہو جانے کے بعد دختر سعید کو حکم دیا کہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے گھر سے منتقل ہو جاؤ، اس معاملہ کی خبر گورنر مدینہ مروان کو ہوئی تو اس نے دختر سعید کو حکم دیا کہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے گھر واپس آکر عدت گذارو، پھر دختر سعید نے مروان کو یہ کہلا بھیجا کہ میں نے یہ کام اپنی خالہ فاطمہ کے فتویٰ کے مطابق کیا ہے اور میری خالہ نے یہ خبر دی ہے کہ انھیں اسی طرح کا فتویٰ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس وقت دیا تھا جب کہ انھیں ان کے شوہر ابو عمرو نے طلاق

دی تھی۔ موصوف ابو عمر و حضرت علی بن ابی طالب کے ساتھ اس زمانہ میں یمن گئے تھے جب کہ انھیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حاکم یمن بنایا تھا چنانچہ یمن ہی سے ابو عمرو نے ایک طلاق فاطمہ کو بھیج دی تھی یہ طلاق موصوفہ کی طلاقوں میں سے باقی رہ گئی تھی الخ
(سنن نسائی باب نفقۃ الحامل المبتوتہ ص۱۱۱ ج۲) ۱۰۱

حدیث مذکور سنن ابی داؤد میں بھی بسند صحیح مذکور ہے۔

مذکورہ بالا روایت کی سند قطعاً صحیح اور متصل ہے امام نسائی سے لے کر امام عبید اللہ تک اس کے رواۃ بلند پایہ ثقہ محدث اور معتبر ہیں اور اس میں کسی قسم کی کوئی علت نہیں، اس میں صراحت ہے کہ دختر سعید بن زید کو ان کے شوہر عبد اللہ بن عمرو بن عثمان بن عفان نے طلاق البتہ یعنی تین طلاقیں دے دیں تو دختر سعید کی خالہ فاطمہ بنت قیس نے دختر سعید سے کہا کہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کا گھر چھوڑ دو کیونکہ میرے شوہر ابو عمرو نے مجھے جب تین طلاقیں دے دی تھیں تو مجھے دربار نبوی سے ایسا ہی کرنے کا حکم ملا تھا، دختر سعید نے جب فتویٰ فاطمہ پر عمل کیا تو گورنر مدینہ مروان نے اس معاملہ سے باخبر ہو کر دختر سعید کو اپنے طلاق دینے والے شوہر کے یہاں واپس آکر عدت گذارنے کا حکم دیا اس پر دختر سعید کے جواب مذکور کی خبر پاکر مروان نے خود قبیصہ بن ذویب نامی صحابی کو تحقیق حال کے لئے فاطمہ کے پاس بھیجا جنھوں نے قبیصہ کو بتلایا کہ مجھے میرے شوہر نے یکے بعد دیگرے متفرق اوقات میں تین طلاقیں دی تھیں۔ ظاہر ہے کہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے حدیث مذکور صاحب واقعہ عبد اللہ بن عمرو بن عثمان اور دختر سعید سے سنا تھا اور یہ دونوں یعنی دختر سعید اور ان کے طلاق دینے والے شوہر عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کے معاصر ہیں نیز عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور عبد اللہ بن عمرو بن عثمان بلند پایہ ثقہ ہیں اور دختر سعید کی تعیین ہمارے لئے نہیں ہو سکی یہ غالباً اسماء بنت سعید بن زید ہیں جن کو اصابہ میں صحابیہ کہا گیا ہے پھر بھی اس حدیث کی صحت میں دختر سعید کی تعیین و عدم تعیین سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ یہ بالکل واضح بات ہے کہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے حدیث مذکور دونوں ہی سے سنی ہے، ان میں سے ایک غیر معین بھی ہو تو اس کی حیثیت صرف متابع کی ہے نیز اس میں صراحت ہے کہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے کہا کہ اس امر کی تحقیق خود گورنر مدینہ مروان نے بذریعہ

قبیصہ کروائی توان سے فاطمہ نے حدیث مذکور بیان کی۔ ظاہر ہے کہ عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ مروان[1] وقبیصہ[2] و فاطمہ بنت قیس[3] اور صاحب واقعہ[4] دختر سعید اور ان[5] کے شوہر عبداللہ بن عمرو سبھی کے معاصر اور سبھی کے ملنے جلنے اور تبادلۂ خیالات کرنے والے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ موصوف نے یہ ساری تفصیل انھیں پانچوں حضرات یعنی مروان، فاطمہ، قبیصہ، دختر سعید اور عبداللہ بن عمرو سے سنی ہے اور ان میں سے چار کا ثقہ ہونا متحقق ہے صرف دختر سعید کی تعیین نہیں ہو سکی جن کی حیثیت صرف متابع کی ہے، دریں صورت اگر صحیح مسلم والی حدیث کو منقطع فرض کر لیا جائے تو جلیل القدر ثقہ تابعی کی بیان کردہ منقطع روایت کی متابعت مذکورہ بالا حدیث مسند احمد و سنن نسائی سے ہو رہی ہے جس کی بنا پر اصول حدیث کے مطابق یہ حدیث صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جو حدیث مسلم بتصریح امام مسلم باجماع اہل علم صحیح ہے اسے مدیر تجلی جیسے نا آشنائے فن کا منقطع کہنا کیا معنی رکھتا ہے جب کہ مدیر تجلی حدیث کی ابجدی اصطلاحات تک کی معرفت سے محروم ہیں؟

حدیث عبادہ بن الصامت

چھٹے نمبر پر مدیر تجلی نے کہا کہ:۔

"حضرت عبادہ بن الصامت صحابی بیان کرتے ہیں کہ ان کے باپ نے اپنی زوجہ کو ہزار طلاقیں دے دیں پھر حضور کی خدمت میں مسئلہ پوچھا تو آپ نے جواب دیا کہ تین پڑ گئیں باقی ظلم کے خانہ میں رکھی گئیں (مصنف عبدالرزاق)

سنن دارقطنی میں ہے کہ "طلق بعض آبائی" ابن قیم نے مصنف سے "طلق جدی فانطلق ابی" نقل کیا اور ابن الھمام نے مصنف ہی سے "ان اباہ طلق فانطلق عبادہ" نقل کیا ہے۔ مولانا مودودی بھی ایسا ہی نقل کرتے ہیں۔ قرین قیاس یہی ہے کہ واقعہ والد عبادہ کا ہوگا۔ بہر حال معاملہ بالکل ظاہر ہے کہ ایک ہزار طلاقیں دی گئیں تو حضور نے تین کو واقع اور فاضل کو تمسخر قرار دیا جو گناہ ہے الخ (تجلی کا شمارہ مذکور ص۴۹)

ہم کہتے ہیں کہ روایت مذکورہ بہرحال ساقط الاعتبار ہے خواہ کسی بھی لفظ کے ساتھ مروی ہو البتہ اس ساقط الاعتبار روایت میں یہ صراحت موجود ہے کہ ایک ہزار طلاقوں میں سے تین کو حضورؐ نے واقع اور باقی کو تمسخر و معصیت اور مردود و کالعدم قرار دیا اور ہم دیکھتے ہیں کہ بسند صحیح ثابت ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو بھی حضورؐ نے تمسخر و تلاعب اور معصیت قرار دیا ہے، اذریں صورت ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں کیوں نہ مردود ہوں جب کہ فرمان نبوی ہے کہ ہر بدعت مردود ہے اور ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کا بدعت و معصیت ہونا بھی واضح ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ بعض آبائی اور جدی کے الفاظ میں کوئی معنوی اختلاف نہیں بلکہ دونوں ایک ہی معنی کی مختلف تعبیریں ہیں، دونوں الفاظ کا اطلاق آدمی کے والد کے کے باپ دادا پر ہوا کرتا ہے۔ البتہ "ان اباہ" کا معنی والد بھی ہو سکتا ہے اور دادا بھی جیسا کہ آدمی حضرت آدم کو اپنا "اب" کہتا ہے حالانکہ حضرت آدم ہمارے والد نہیں بلکہ دادا ہیں، دریں صورت جب لفظ "اب" کا اطلاق بھی دادا پر ہوا کرتا ہے تو اس حدیث کے باقی الفاظ کو چھوڑ کر "ان اباہ" والے لفظ کو لے کر یہ کہتے پھرنا کہ ہزار طلاقیں عبادہ کے باپ ہی نے دی تھیں، تلبیس کاری کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس حدیث میں "فانطلق عبادۃ" کا لفظ ابن الھمام کا اپنا خود ساختہ لفظ ہے جس کی تقلید مولانا مودودی نے بھی اپنی عادت تقلید پرستی کے مطابق کر رکھی ہے اور آج اسی چیز کو مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ دلیل شرعی بنانے کے درپے ہو گئے ہیں۔ حدیث میں اپنی طرف سے ایجاد کردہ الفاظ کو شامل کر لینا ظاہر ہے کہ جرم عظیم ہے۔

جس مصنف عبد الرزاق سے یہ لوگ حدیث مذکور کو نقل کرنے کے مدعی ہیں اس میں حدیث مذکور اس طرح مروی ہے :-

"قال عبد الرزاق اخبرنا یحییٰ بن العلاء عن عبید اللہ بن الولید العجلی عن ابراھیم عن داؤد بن عبادۃ بن الصامت قال طلق جدی امرأۃ لہ ألف تطلیقۃ فانطلق الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذالک لہ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما اتقی اللہ جدک اما ثلاث فلہ واما تسع فانہ

وسبعۃ وتسعون فعد وان وظلم ان شاء اللہ تعالیٰ عذبہ وان شاء غفر لہ"
(مصنف عبدالرزاق ص۳۹۳ ج۶)

مصنف عبدالرزاق کا مطبوعہ نسخہ مدیر تجلی کے مئوی محدث شہیر وعلامہ کبیر، کی تعلیق وتحشیہ کے ساتھ چھپا ہوا ہے۔ موصوف مئوی صاحب نے مصنف کی سند مذکور کے "ابراہیم" نامی راوی کی تعیین کرتے ہوئے کہا کہ "موصوف ابراہیم بن عبداللہ بن عبادہ بن الصامت ہیں جن کو امام دار قطنی نے مجہول وضعیف کہا ہے اور ابراہیم مذکور نے جس داؤد بن عبادہ یعنی اپنے چچا سے روایت مذکورہ نقل کی ہے اس کا ترجمہ مجھے کہیں نہیں ملا اور مصنف عبدالرزاق ہی کے نسخہ سے حافظ ابن حزم نے اس روایت کو بایں سند نقل کیا ہے کہ "ابراہیم وھو بن عبداللہ بن عبادہ عن داؤد عن عبادہ بن الصامت"

مدیر تجلی اور ارباب دیو بند کے مذکور محدث شہیر وعلامہ کبیر کی دیانت داری دیکھئے کہ اپنے اتنے لمبے چوڑے حاشیہ میں موصوف نے یہ نہیں بتلایا کہ مصنف عبدالرزاق والی اس روایت کے جس بنیادی راوی یحییٰ بن العلاء ابو سلمہ ابو عمر و یحلی رازی سے امام عبدالرزاق نے یہ روایت نقل کی ہے اس کی حیثیت تعدیل وجرح کے اعتبار سے کیا ہے؟ حالانکہ عام کتب رجال میں موصوف کا مفصل حال مذکور ہے۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل اور امام وکیع نے یحییٰ کو کذاب اور وضاع کہا اور ابن عدی نے کہا کہ موصوف کی روایت کردہ احادیث موضوع ومکذوب ہیں۔ اور تمام ہی اہل علم نے اسے غیر ثقہ وغیر معتبر کہا ہے (تہذیب التہذیب ومیزان الاعتدال ترجمہ یحییٰ بن العلاء)
المجروحین لابن حبان ص۱۱۷ ج۳ میں صراحت ہے کہ اس کی بیان کردہ روایات کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ عمداً وقصداً ان روایات کو اس نے وضع کر لیا ہے اس سے حجت جائز نہیں۔

یہ بات کس قدر افسوسناک ہے کہ خدمت علم ودین کے نام پر اپنی دیانت داری کا پروپیگنڈہ کرنے والے علامۂ شہیر اور ان کے مقلد جامد مدیر تجلی نیز ان کے عام ہم مزاج لوگ اس مکذوب وموضوع روایت کو حجت بنائے ہوئے ہیں اور اشارہ وکنایہ کے ساتھ بھی یہ ظاہر نہیں ہونے دیتے کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت مکذوب محض ہے۔ اس سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ مدیر تجلی نے اس کذاب کے کذاب ہونے کی طرف توخیر کوئی

اشارہ نہیں کیا مگر اس کی بناوٹی سند میں جو غیر ثقہ و مجہول رواۃ واقع ہوئے ہیں ان کی طرف سے بزعم خویش دفاع کر کے یہ ظاہر کیا کہ یہ حدیث معتبر ہے (ملاحظہ ہو تجلی کا طلاق نمبر ص۸۸ تا ص۹۲) حالانکہ جس بناوٹی سند کے خیالی و فرضی رواۃ کی طرف سے موصوف نے دفاع کیا ہے وہ بناوٹی سند ہی جب جعلی اور وضعی ہے تو اس کے خیالی و جعلی رواۃ کی طرف سے دفاع کا کیا فائدہ ہو سکتا ہے جب کہ بناوٹی سند کے تمام رواۃ اگر اعلیٰ ترین ثقہ ہوں تو بھی اہل علم کے متفق علیہ اصول سے ایسی بناوٹی سند والی روایت مکذوب ہونے کے سبب ساقط الاعتبار ہے۔

پھر اس کذاب نے اپنی بناوٹی سند میں جس عبید اللہ بن ولید العجلی وصافی کو اپنا شیخ الحدیث ظاہر کیا ہے اس کی تمام اہل علم نے سخت تجریح کی ہے حتی کہ بعض نے واضح طور پر اس کے کذاب اور وضاع ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، مثلاً امام ابن حبان وحاکم (تہذیب التہذیب و میزان الاعتدال) مگر مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کی دیانت داری کی حد ہو گئی جو یہ کہتے ہیں کہ:۔

"عبید اللہ متفق علیہ طور پر ضعیف نہیں، امام ترمذی جیسے ماہر فن اس کی بعض روایات کو حسن قرار دیتے ہیں تاہم ضعیف ہو تو اسی سند میں یہ بھی موجود ہے کہ اس حدیث کو ابراہیم بن عبد اللہ سے اس عبید اللہ وصافی نے تنہا نہیں نقل کیا بلکہ ایک اور راوی صدقہ بن ابی عمران بھی ناقل ہیں یہ صدقہ کتب فن کی رو سے ثقہ راوی ہیں لہذا ان کی ہم نوائی اور متابعت نے حدیث کو قوی بنا دیا ہے، عبید اللہ کا ضعف اس حدیث کو قبول کرنے سے مانع نہیں ہو گا"۔ (طلاق نمبر ص۸۹)

ہم کہتے ہیں کہ مدیر تجلی کی مذکورہ بالا بات بھی انتہائی درجہ کی تلبیس کاری و کذب بیانی ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ کسی مجروح و غیر ثقہ راوی کی روایت کردہ کسی حدیث کو امام ترمذی بعض دوسرے امور کے سبب حسن قرار دیتے ہیں جن کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ موصوف اس مجروح و غیر ثقہ راوی کو معتبر نہیں کہہ رہے ہیں نیز یہ بات عام اہل علم کو معلوم بھی ہے۔

پھر مدیر تجلی کا مذکورہ بالا بیان سوائے تلبیس و تکذیب حق کے اور کیا ہے کہ جس عبید اللہ وصافی کی کسی امام جرح و تعدیل نے کسی قسم کی معمولی ترین بھی توثیق نہیں کی بلکہ عام لوگوں نے سخت تجریح

کی اسے موصوف بزور تلبیس مختلف فیہ بنانے پر تلے ہوئے ہیں جبکہ یہ معلوم ہے کہ تجریح توثیق پر مقدم ہے خصوصاً جب کہ وصافی کے کذاب ہونے کی طرف بعض علماء جرح نے صریح اشارہ کیا ہے۔ اس تلبیس سے قطع نظر مدیر تجلی نے دوسری بھاری تلبیس کرتے ہوئے جو یہ کہا ہے کہ "دارقطنی کی روایت کے مطابق وصافی کی متابعت وہم نوائی صدقہ بن عمران نے کی ہے"، تو واضح رہے کہ سنن دارقطنی کی جس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وصافی کی متابعت صدقہ نے کی ہے۔ اس روایت کی مذکورشدہ سند میں دارقطنی اور صدقہ وصافی تک پہنچنے والے طریق میں پانچ واسطے ہیں، یعنی ابو محمد بن صاعد و عثمان بن احمد دقاق عن یحییٰ بن عبدالباقی الاذنی نا محمد بن عبداللہ بن القاسم الصفانی نا عمرو بن عبداللہ بن الفلاح الصغانی نا محمد بن عیینہ۔ یعنی کہ وصافی کا متابع صدقہ کو قرار دئے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ پانچوں واسطوں میں سے ہر ایک ثقہ و معتبر ہو نیز اس میں کوئی علت قادحہ نہیں پائی جاتی ہو۔ ان پانچوں واسطوں میں سے دو واسطے یعنی واسطۂ ابو محمد بن صاعد و احمد دقاق اور ان دونوں کے شیخ یحییٰ بن عبدالباقی بتصریح امام دارقطنی ثقہ ہیں ان کے بعد باقی تینوں واسطوں میں سے ہر ایک واسطہ بتصریح دارقطنی ساقط الاعتبار ہے۔ (سنن دارقطنی صفحہ ۴۳۳ ج ۲)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ صدقہ وصافی کے متابع ہیں وہ بھی جعلی و ساقط الاعتبار ہے۔ پھر اس روایت کی بنیاد پر مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس کا یہ دعویٰ کیا معنی رکھتا ہے کہ صدقہ نے وصافی کی متابعت کی ہے؟ علاوہ ازیں صدقہ کی متابعت وصافی والی بات صرف دارقطنی والی روایت کے سلسلہ میں فرض کی جاسکتی ہے۔ مصنف عبدالرزاق والی نہیں کیونکہ مصنف عبدالرزاق والی روایت کا مضمون سنن دارقطنی والی روایت کے مضمون سے بظاہر مختلف ہے۔ مدیر تجلی نے جو یہ بکواس کر رکھی ہے کہ عبیداللہ کی متابعت صدقہ نے کر رکھی ہے جو ثقہ ہیں وہ محض تلبیس کاری ہے کیونکہ اولاً صدقہ و عبیداللہ دونوں میں سے کسی کی طرف بھی روایت مذکورہ کا انتساب صحیح نہیں، ثانیاً عبیداللہ کذاب ہے اور کذاب کو معنوی طور پر متابع نہیں قرار دیا جاسکتا، ثالثاً صدقہ کو ابن معین نے "لیس بشئ" کہا اور ابوحاتم نے "شیخ صالح

لیس بذاک "کہا ہے (میزان الاعتدال ترجمہ صدقہ) اور جس راوی کی بابت "شیخ صالح لیس بذاک" کا کلمہ استعمال کیا گیا ہو اس کی روایت بذات خود بلا متابع مقبول نہیں خصوصاً جب کہ اسے ابن معین نے لیس بشیٔ جیسی قوی جرح سے مجروح کہا ہو۔ اور یہ معلوم ہے کہ اس طرح کے مجروح راوی "صدقہ" کی روایت کے معتبر ہونے کے لئے جب قوی متابع کی ضرورت ہے اور اس کی متابعت جعلی روایت کے مطابق محض ایک کذاب راوی کے ذریعہ ہو رہی ہے تو مدیر تجلی کا یہ کہتے پھرنا کیا معنی رکھتا ہے کہ عبید اللہ کی متابعت صدقہ نے کر رکھی ہے؟ عبید اللہ تو بالکل کالعدم ہے اور صدقہ محتاج متابع اور وہ بھی جب صدقہ و عبید اللہ کی طرف اس روایت کا انتساب صحیح مان لیا جائے ورنہ حقیقت ان کی طرف روایت مذکورہ کا انتساب جعلی ہے۔ دریں صورت مدیر تجلی کی مذکورہ بالا ہرزہ سرائی کا کیا وزن ہے؟ عبدالرزاق والی روایت ہی میں معنوی تحریف کر کے ابن الہمام و مولانا مودودی نے یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ اس روایت کے مطابق طلاق دینے والے صاحب حضرت عبادہ بن صامت کے والد صامت تھے حالانکہ یہ سراسر مکذوب بات ہے۔ مصنف عبدالرزاق کے مطبوعہ و مخطوطہ نسخہ میں اولاً سند کے ناموں میں تصحیف واقع ہو گئی ہے وہ یہ کہ "عن ابراھیم عن داؤد بن عبادۃ بن الصامت قال طلق جدی الخ" میں داؤد بن عبادہ بن الصامت کے بجائے دراصل داؤد عن عبادہ بن الصامت کا لفظ ہے یعنی کہ داؤد و عبادہ کے درمیان اصل لفظ "عن" ہے جو نساخ کی غلطی سے "بن" بن گیا ہے۔ اس کی تعیین المحلی لابن حزم کی روایت سے ہوتی ہے جس کو بطور سماع و تحدیث ابن حزم نے مصنف عبدالرزاق سے نقل کیا ہے۔ اس لفظ کا عن کے بجائے تصحیف ہو کر "بن" ہو جانا اتنا واضح ہے کہ کوئی بھی دیانت دار صاحب علم اسے بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ کیونکہ تصحیف کے مطابق داؤد بن عبادہ بن الصامت نے کہا کہ:۔
طلق جدی امرا ۃ لہ الف تطلیقۃ فانطلق ابی الخ میرے دادا نے اپنی ایک بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے دیں تو میرے باپ نے خدمت نبوی میں جا کر اس سلسلہ میں مسئلہ پوچھا اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے باپ سے کہا کہ "اما اتقی اللہ جدك"، کیا تمھارے جد یعنی دادا کو ایسی طلاق دینے میں خوف خدا نہیں لاحق ہوا؟

ظاہر ہے کہ اگر والد عبادہ یعنی صامت داؤد کے دادا ہوتے تو عبادہ سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ کہنا کہ تمھارے دادا نے طلاق دے کر نا خدا ترسی کا کام کیا ہے، کوئی معنی نہیں رکھتا کیونکہ عبادہ کے دادا صامت نہیں بلکہ صامت کے باپ قیس ہیں، عبادہ سے حضورؐ کا یہ کہنا کہ تمھارے دادا نے ایسی طلاق دے کر نا خدا ترسی کا کام کیا ہے اس بات کی واضح دلیل ہے کہ روایت مذکورہ کے مطابق طلاق دہندہ عبادہ کے دادا ہی تھے اور "طلق جدی امراۃ لہ الف تطلیقۃ فانطلق الی رسول اللہ الخ کا مقولہ عبادہ بن صامت بن قیس کا کہا ہوا ہے نہ کہ داؤد کا۔ یہ اتنی واضح بات ہے جس کے سمجھنے کے لئے بہت زیادہ علم و فضل کی ضرورت نہیں ہے، مگر "اما اتقی اللہ جدک" کے لفظ سے اعراض کرتے ہوئے ابن الہمام و مولانا مودودی نے تصحیف شدہ لفظ کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوتے "طلق جدی فانطلق" کا یہ معنی بتلایا کہ طلاق دہندہ صامت تھے اور اس سلسلہ میں خدمت نبوی میں جاکر مسئلہ پوچھنے والے ان کے لڑکے عبادہ تھے۔ حالانکہ المحلی لابن حزم کی روایت کے ذریعہ تصحیف واضح ہو کر متعین ہو جاتا ہے کہ روایت مصنف میں بھی سنن دارقطنی ہی کی طرح طلاق دہندہ عبادہ کے دادا قیس کو بتلایا گیا ہے اور اس سلسلہ میں حضورؐ سے مسئلہ پوچھنے کے لئے جانے والے عبادہ کے دادا کے لڑکے تھے۔ اس اعتبار سے مصنف و دارقطنی کی روایت میں کوئی حقیقی و معنوی اختلاف دراصل نہیں ہے مگر مدیر تجلی نے تلبیس کاری کے ذریعہ روایت مصنف کو اپنے مطلب کی بنا کر قابل حجت قرار دے لیا ہے، حالانکہ ان تمام ہی صورتوں میں وصافی و صدقہ کے بعد والی سند کا دار و مدار ابراہیم بن عبید اللہ بن عبادہ بن الصامت پر آجاتا ہے جو ضعیف یا مجہول تھے۔ ضعیف و مجہول میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے، ضعیف بھی ساقط الاعتبار ہوتا ہے اور مجہول بھی۔ مدیر تجلی کی تلبیس کاری کی حد یہ ہے کہ ابراہیم کے بارے میں کلمہ "ضعیف" کی تصریح سے اعراض کر کے کلمہ "مجہول" کا یہ جواب دینے بیٹھ گئے کہ:۔

"جس شخص سے دو ایسے آدمی روایت کریں جن میں سے کم سے کم ایک ثقہ ہو وہ مجہول نہیں رہتا لہذا انھیں مجہول کہنا اصول فن سے انکار کرنا ہے

جو لائق توجہ نہیں ،، (طلاق نمبر ص۸۹)

ہم کہتے ہیں کہ جب ایک قول کے مطابق ابراہیم "ضعیف" ہیں تو وہ مجہول کہاں رہ گئے، مجہول تو اس راوی کو کہتے ہیں جس کا ثقہ یا ضعیف ہونا معلوم نہ ہو اور جب موصوف کا ضعیف ہونا معلوم ہو گیا تو جس قول میں موصوف کو مجہول کہا گیا ہے، اس قول کے قائل کے علم کی حد تک موصوف مجہول ہیں ورنہ معروف ہیں۔ اور جس معروف راوی کے ثقہ یا ضعیف ہونے کی تصریح موجود ہو وہ قطعاً یا تو ثقہ ہے یا ضعیف چونکہ موصوف ابراہیم کے ضعیف ہونے کی صراحت موجود ہے اس لئے موصوف ضعیف ہوئے پھر مدیر تجلی کی تلبیس کاری دغوغہ آرائی کیا معنی رکھتی ہے؟ ہم کو حیرت وافسوس یہ ہے کہ مدیر تجلی نے اپنا وضع کردہ یہ اصول توثیق اپنے امام ابوحنیفہ کو نہیں بتلایا جن کا مسلک یہ ہے کہ زید ابوعیاش زرقی مخزومی مجہول ہیں اور ان کی بیان کردہ حدیث ساقط الاعتبار ہے (تعلیق الممجد باب بیع الرطب بالتمر) حالانکہ زید موصوف خود تابعی ہیں اور ان سے کم از کم دو ثقہ رواۃ عبداللہ بن یزید مولی الاسود بن سفیان اور عمران بن ابی انس روایت کرتے ہیں۔ نیز امام مالک جیسے امام فن نے موصوف کی توثیق کی ہے، مجہول راوی سے ایک یا دو ثقہ راوی کی روایت کو توثیق قرار دئے جانے والے نظریہ کو خود احناف اور عام اہل علم نے رد کر دیا ہے جس کی صراحت عام کتب مصطلح حدیث میں موجود ہے مگر مدیر تجلی ان سارے حقائق سے عمداً وقصداً اعراض کر کے اپنے مسخ حقائق والے فریضہ میں مصروف ہیں تاکہ خدمت دین کے نام پر ملنے والی بھاری رقوم کا حق ادا کر سکیں۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ابراہیم موصوف نے حقیقت میں روایت مذکورہ بیان ہی نہیں کی ہے بلکہ دراصل روایت مذکورہ کو مکذوب طور پر موصوف کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے کیونکہ ابراہیم تک پہنچنے والی سند محض جعلی وبناوٹی اور ساقط الاعتبار ہے۔ آخر اس معاملہ سے اعراض کر کے مدیر تجلی کے لئے کیسے جائز ہوا کہ ابراہیم وغیرہ کے سلسلہ میں مذکورہ بالا قسم کی یاوہ گوئی سے صفحات تجلی کی ضخامت اور خریداروں کی تعداد بڑھائیں؟ جب مدیر تجلی کو اتنی بھی تمیز نہیں کہ جس مجہول یا ضعیف راوی

کی طرف مکذوب طور پر کوئی حدیث منسوب کردی جائے اس کی طرف منسوب شدہ روایت کو عمداً او قصداً دین وایمان قرار دے لینا ان لوگوں کا شیوہ وشعار ہے جو بفرمان نبوی اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنانے والے ہیں۔

ناظرین کرام سوچیں کہ ایسے آدمی کے سامنے اصول وضوابط کی بنیاد پر کوئی بات کیوں کر مفید ہو سکتی ہے ؟ جب محقق اہل علم بشمول احناف نے اس نظریہ کو رد کردیا ہے کہ جس مجہول سے ایک ثقہ راوی روایت کرے وہ مجہول نہیں بلکہ ثقہ ہے تو اس مردود نظریہ کو مدیر تجلی کا اپنا مذہب قرار دے لینا کیا معنی رکھتا ہے ؟

مدیر تجلی اپنی تلبیس کاری کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ :۔

"ابراہیم کے آگے یہ خامی نظر آتی ہے کہ صحابی رسول ﷺ عبادہ سے فقط ان کے بیٹے عبید اللہ نقل کرتے ہیں جن کا حال کتب رجال میں نہیں ملتا مگر ان کی یہ مجہولیت بھی دو وجہ سے رد حدیث کے لئے کافی نہیں ایک یہ کہ موصوف تابعی ہیں اور تابعین میں دروغ گوئی کا دور دورہ نہیں تھا، خصوصاً نقل روایت میں ان کی دیانت معروف تھی، ارباب فن اس کی تصدیق کرتے ہیں۔چنانچہ علامہ ابن قیم و مولانا شمس الحق نے بھی التعلیق المغنی میں بھی اس پر زور دیا ہے کہ تابعین میں جھوٹ کا رواج نہ تھا لہذا تابعی کو محض اس لئے جھوٹا نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اس کا حال ہم کو معلوم نہیں۔

عبادہ کے بیٹے عبید اللہ بہر حال تابعی تھے دوسرے یہ کہ عبادہ سے ایک داؤد نامی شخص نے بھی یہی روایت کی ہے جو اگرچہ اصولاً مجہول ہے لیکن مجہولیت کے باوجود حدیث کو تقویت پہنچی الخ (طلاق نمبر ص۸۹)

مدیر تجلی کی مذکورہ بالا بکواس طویل وعریض ہے ہم نے اسے ملخص وحذف کے ساتھ نقل کیا ہے۔موصوف کی اس طویل بات کا حاصل یہ ہے کہ جن عبید اللہ و داؤد سے ابراہیم نے روایت مذکورہ نقل کی ہے وہ تابعین میں سے ہیں اور تابعین کے زمانہ میں چونکہ باعتراف حافظ ابن قیم و مولانا شمس الحق جھوٹ کا شیوع نہیں ہوا تھا اس لئے ان کی روایت اس لئے معتبر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی متابعت کر رہے ہیں۔

واضح رہے کہ داؤد مذکور بھی مدیر تجلی کی مستدل مصنف عبدالرزاق والی مصحف روایت کے مطابق حضرت عبادہ، کے صاحب زادہ ہیں اس اعتبار سے مکذوبہ روایت کے مطابق عبادہ کے دو بیٹے حدیث مذکور کی نقل میں ایک دوسرے کے متابع ظاہر کئے گئے ہیں اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ دونوں اشخاص مکذوبہ روایت کی جعلی سند کے راوی ظاہر کئے گئے ہیں اس لئے اصولی طور پر ان دونوں اشخاص کا حقیقی وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا یعنی کہ یہ محض فرضی و جعلی نام ہیں اور فرضی و جعلی اشخاص کو تابعی کہنا بذات خود ایک جعل سازی ہے نیز کسی صحابی کی فرضی اولاد کا بذات خود تابعی ہونا ضروری نہیں اس لئے دونوں کو تابعی کہنا بے اصل ہے اہل علم نے صرف ان اشخاص کی بابت یہ کہا ہے کہ ان کے زمانہ میں جھوٹ کا شیوع نہ تھا۔ جو فی الواقع تابعی اور اولاد صحابہ ہیں اور جن کی طرف منسوب شدہ احادیث کا انتساب صحیح ہے۔ مگر جو اشخاص جعلی طور پر تابعی قرار دے لئے گئے ہوں پھر ان جعلی تابعین کی طرف منسوب شدہ احادیث کا انتساب مکذوب ہو ان کے مکذوب ہونے میں کوئی شک نہیں رہتا۔ تابعین ہی نہیں بلکہ صحابہ و انبیاء کرام علیہم السلام اور فرشتوں نیز رب العالمین کی طرف مکذوب و غیر معتبر طور پر منسوب شدہ بات بھی اہل علم کے نزدیک معتبر و حجت نہیں ہو سکتی اور یہ بات اتنی نمایاں اور واضح ہے کہ موٹی عقل والے بھی سمجھ سکتے ہیں۔ مگر افسوس کہ مدیر تجلی اس حقیقت کی بھی تمیز نہیں رکھتے اور اس بے تمیزی کے باوجود یہ اصول بتلانے بیٹھ گئے کہ تابعین کے زمانہ میں جھوٹ کا شیوع نہیں تھا۔ حالانکہ ایسی بات کے چلنے کا موقع و محل دیگر ہے مگر مدیر تجلی اسے بے محل و بے موقع چلانے کے لئے بذریعہ اکاذیب کوشاں ہیں پھر زید ابو عیاش تو اکابر تابعین میں سے تھے ان کے مجہول ہونے کی بنا پر مدیر تجلی کے امام ابو حنیفہ نے ان کی روایت کردہ حدیث کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ دوسروں کا کوئی بھی اصول ہو مدیر تجلی اپنے تقلیدی امام کے اس اصول پر آخر کیوں عمل نہیں کرتے؟ امام ابو حنیفہ کے استاذ جابر جعفی بھی تو تابعی تھے، امام صاحب نے ان کی بابت فرمایا کہ:۔ "ما رأیت اکذب من جابر"، جابر سے بڑا جھوٹا میں نے دیکھا ہی نہیں، دریں صورت جعلی طور پر قرار دئے ہوئے مجہول تابعی کی روایت کی بابت مدیر تجلی کیا فرماتے ہیں؟

مدیر تجلی کا یہ کہنا بھی عجیب ہے کہ دو مجہول رواۃ اگرچہ ایک دوسرے کا اصطلاحی جہل دور نہیں کر سکتے لیکن ایک ہی روایت میں ان کی ہم نوائی اور موافقت روایت کو بہرحال کچھ نہ کچھ قوت عطا کرتی ہے الخ (طلاق نمبر ص ۸۹-۹۰) حالانکہ دو جعلی مجہول رواۃ کی طرف جو روایت مکذوب طور پر منسوب ہو گئی ہو اسے دو مجہول کی روایت ہی کہنا غلط بیانی ہے پھر ایسی روایت کی بابت مدیر تجلی کا قول مذکور بے معنی و بے محل کیوں نہیں ہے؟

مدیر تجلی نے کہا کہ :۔

"درایت کے رخ سے آپ نے جو کچھ کہا اس میں بھی کلام ہے اول تو یوں کہ ..... عبادہ کے والد یا دادا کے اسلام کے بارے میں کسی روایت کا نہ پایا جانا یہ معنی نہیں رکھتا کہ وہ مسلمان نہ ہوں ...... ابن حزم نے کہہ تو دیا کہ عبادہ کے دادے کا مسلمان ہونا محالات میں سے ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ یہ واقعہ عبادہ کے دادے کا ہو۔ یہ روایت کئی طرح سے منقول ہے۔ مصنف عبدالرزاق کے حوالے سے ابن الہمام میں یہ روایت اس طرح آگئی ہے کہ صاف صاف عبادہ کے باپ کا ذکر ہے نہ کہ دادے کا۔

(ملاحظہ ہو فتح القدیر شرح ہدایہ جلد ۲ ص ۱۴۸ ملخص نمبر ص ۹۰)

ہم کہتے ہیں کہ عیاری وتلبیس کاری میں مدیر تجلی بہت زیادہ ماہر ہیں جس کے زور پر مذکورہ بالا قسم کی یاوہ گوئی کر رہے ہیں۔ معاملہ یہ ہے کہ عبادہ کے والد یا دادا بلکہ ساتویں پست والے جد اعلیٰ اگر بالفرض صحابی بلکہ رسول و نبی ہوں تو یہ معلوم شدہ حقیقت ہے کہ ان کی طرف غلط طور پر منسوب شدہ حدیث ساقط الاعتبار ہوگی پھر مدیر تجلی کی مذکورہ بالا بکواس یقیناً لایعنی ہے اور ہم واضح طور پر بتلا چکے ہیں کہ ابن الہمام کی یہ بات بھی جعلی و بناوٹی ہے کہ مصنف عبدالرزاق والی روایت میں واقعہ مذکورہ کا تعلق عبادہ کے والد سے منقول ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق والی روایت کا حاصل بھی یہی ہے کہ واقعۂ مذکورہ عبادہ کے دادا سے متعلق ہے اور عبادہ کے دادا کے مسلمان ہونے کو مدیر تجلی کا متوقع بتلاتے پھرنا بھی ایک بکواس ہی ہے اور بالفرض موصوف صرف مسلمان ہی نہیں بلکہ نبی ہوں تو ان کی طرف مکذوب طور پر منسوب شدہ روایت سے کیا حاصل؟ پھر عبادہ کے دادا قیس والی روایت کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ دادا موصوف یعنی قیس نے جب

طلاق دی تو ان کے صاحبزادگان بشمول والد عبادہ صامت بن قیس خدمت نبویہ میں پہونچے قیس موصوف کے اس واقعہ کی نقل روایت مذکورہ کے مطابق قیس کے پرپوتے عبید اللہ و داؤد کر رہے ہیں مگر یہ دونوں یعنی عبید اللہ و داؤد یہ نہیں بتلا رہے ہیں کہ اپنے پردادا کے ساتھ پیش آمدہ اس واقعہ کی روایت انھوں نے کس سے سنی ہے؟ اپنے باپ عبادہ سے یا دادا صامت سے یا پردادا قیس سے یا کسی چوتھے آدمی سے؟ ظاہر ہے کہ ان دونوں کی طرف روایت مذکورہ کے انتساب کو صحیح فرض کرنے کے بعد اصولی طور پر یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ دونوں نے روایت مذکورہ کس سے سنی ہے؟ .... لیکن دونوں میں کسی نے یہ نہیں ظاہر ہونے دیا ہے کہ روایت مذکورہ انھوں نے کس واسطہ سے سنی، دریں صورت باعتبار سند یہ روایت منقطع بلکہ معضل ہوئی کیونکہ پردادا پرپوتوں کے درمیان عام طور سے ایک سے زیادہ واسطے ہوا کرتے ہیں پھر اس روایت کو کس بنیاد پر معتبر قرار دیا جا سکتا ہے؟ مدیر تجلی کو اتنی تمیز نہیں کہ جد عبادہ والے اس جعلی واقعہ کو "بعض بنی رافع" والی حدیث رکانہ کے مشابہ قرار دے بیٹھے ہیں (طلاق نمبر ۹۱/۱۲) حالانکہ بعض بنی رافع والی حدیث کا انتساب بعض بنی رافع تک صحیح ہے اور حاکم کی صحیح قرار دی ہوئی ایک روایت کے مطابق "بعض بنی رافع" سے مراد محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع ہیں جو بہرحال تابعین کے طبقہ کے آدمی تھے اور بعض اہل علم نے مثلاً حاکم و ابن حبان نے موصوف کی توثیق بھی کی ہے اس روایت کا لازمی مطلب یہ ہے کہ "والد رکانہ" "عبد یزید" صحابی تھے اس روایت اور جد عبادہ والی روایت کا فرق بہت واضح ہے یعنی کہ آخر الذکر روایت جعلی محض ہے اور فرق کی تمیز نہ رکھنے کے باعث مدیر تجلی مذکورہ بالا یاوہ گوئی کر کے اپنا الو سیدھا کرنے کے چکر میں ہیں حالانکہ جس شخص کو واضح فرق کی تمیز نہ ہو اس کے لئے دیانت داری کی بات یہ ہے کہ اس طرح کے موضوع پر محقق کا بھیس بدل کر داد تحقیق دینے نہیں بیٹھنا چاہئے۔

مدیر تجلی کے جہل مرکب کی انتہا یہ ہے کہ موصوف والد رکانہ و جد عبادہ والی روایتوں کے فرق واضح کی تمیز نہ رکھنے کے باوجود جد عبادہ کا مسلمان صحابی ہونا عین ممکن بتلاتے ہیں مگر والد رکانہ کا مسلمان ہونا ناممکن بتلا کر اور اپنے مخالف اہل علم کو نہایت جارحانہ

انداز میں بالکل ناواقف بتلا کر لمبی بکواس کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :۔

"متعدد روایات میں آیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی سہمیہ کو طلاق بتہ دی مگر ایک روایت میں ہے کہ رکانہ کے باپ عبد یزید نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں اس بنا پر آپ (مولانا حامد علی) نے یہ استدلال فرمایا ہے کہ رکانہ نے چاہے طلاق بتہ دی ہو مگر ان کے والد کی دی ہوئی تین طلاقیں تو حضورؐ نے ایک قرار دے کر رجوع کا حکم دے دیا تھا لہذا ان واقعات نیز عبد یزید والے واقعہ سے موقف اہلحدیث پر استدلال درست ہوا لیکن یہ استدلال نہیں محض غلط روی ہے کیونکہ جب عبد یزید نے زمانہ اسلام نہیں پایا تو ان سے متعلق واقعہ طلاق افسانہ کے علاوہ کچھ نہیں، عبد یزید تو زمانہ اسلام سے پہلے مر گیا تھا، ابن جریج یا کوئی بھی ثقہ راوی کسی مردے کو زندہ نہیں کرسکتا اگر آپ عبد یزید کو قبر سے اکھیڑ کر لائیں تب بھی اسے مسلمان نہیں بنا سکتے پھر وہ خدمت نبوی میں فتویٰ پوچھنے کیوں چلا آئے گا۔ حق یہ ہے کہ اس سلسلے میں ابن قیم نے دھوکا کھایا اور آپ جیسے بہت سے ناواقفین فن اس دھوکے کا ادراک کئے بغیر خود بھی اس جال میں پھنس گئے۔ اور فن سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی آدمی کا اپنے کو محقق تصور کرلینا بھی قصور ہے۔"

(ملخص از طلاق نمبر صہ ۹۳، ۹۴)

یہ کتنی بڑی جسارت ہے کہ جعلی و بناوٹی حدیث جد عبادہ کو تو منہ زوری کی بنا پر مدیر تجلی قابل قبول بتلائیں اور بعض بنی رافع والی اس حدیث عبد یزید کی تغلیط میں مذکورہ بالا قسم کی بکواس کریں جس میں صرف یہ علت ہے کہ "بعض بنی رافع" مجہول تابعی ہیں بلکہ ان بعض مجہول بنی رافع کی تعیین حاکم والی روایت سے ہو جاتی ہے یعنی محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع جن کی بعض اہل علم نے توثیق بھی کی ہے۔ ایسی روایت سے عبد یزید کی ثابت ہونے والی صحابیت کے بالمقابل جعلی روایت سے ثابت ہونے والی صحابیت جد عبادہ کے بالمقابل بہرحال کہیں زیادہ قابل اعتبار ہے مگر مدیر تجلی نے جس انداز میں لغو طرازی کر رکھی ہے وہ ناظرین کرام کے سامنے ہے، پھر جد عبادہ والی جعلی روایت جد عبادہ کے پر پوتے عبید اللہ اور داؤد معضل طور پر نقل کرتے ہیں مگر اس کے بالمقابل عبد یزید والی روایت کو بعض بنی رافع محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع مشہور ثقہ تابعی عکرمہ عن ابن

عباس کی متصل سند سے نقل کرتے ہیں اس فرق واضح کے باوجود مدیر تجلی نے دونوں کے درمیان تفریق کی جو روش اختیار کر رکھی ہے وہ ناظرین کے سامنے ہے اس طرح کی روایت سے ثابت ہونے والی صحابیت عبد یزید کے خلاف مدیر تجلی کی غوغہ آرائی میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ عبد یزید زمانۂ اسلام سے پہلے مرچکا تھا، ابن جریج یا کوئی ثقہ راوی کسی مردے کو زندہ نہیں کر سکتا ہے ایک ایسی لایعنی بکواس ہے جس کی لغویت بہت ظاہر ہے کیونکہ ابن جریج یا اس طرح کے کسی بھی ثقہ راوی ہی کی روایات و بیانات کی بنیاد پر کسی بھی شخص کی صحابیت کے ثبوت کا دار و مدار ہوا کرتا ہے پھر اگر یہ ثابت ہو کہ ابن جریج یا اس طرح کے کسی ثقہ راوی نے ایسی معتبر روایت بیان کی ہے جس سے عبد یزید کا صحابی ہونا لازم آتا ہے تو اس کے خلاف یاوہ گوئی محض بے تمیزی کی بات ہے۔ مگر معاملہ دراصل یہ ہے کہ ابن جریج کے جس بیان سے عبد یزید کی صحابیت کا ثبوت ملتا ہے اس کی سند میں بعض بنی ابی رافع یعنی محمد بن عبیداللہ بن ابی رافع کی ثقاہت مختلف فیہ ہے اور بعض بنی رافع کی اس حدیث کے مضمون کے خلاف .... حافظ ذہبی کا دعویٰ یہ ہے کہ عبد یزید زمانۂ اسلام سے پہلے فوت ہوئے وہ صحابی نہیں یعنی کہ عبد یزید کی صحابیت کے اثبات و انکار میں حافظ ذہبی و بعض بنی رافع کے بیانات مختلف ہیں۔ اور بعض بنی رافع نے اپنے بیان کو عن عکرمہ عن ابن عباس کی سند سے مدلل کیا ہے مگر اس کے خلاف حافظ ذہبی نے اپنے دعویٰ کو کسی دلیل سے مدلل نہیں کیا ہے۔ دریں صورت سوال یہ ہے کہ آٹھویں صدی کے حافظ ذہبی کے بے دلیل دعویٰ کے بالمقابل پہلی صدی کے بعض بنی رافع کے مدلل بیان کو کیوں قبول نہ کیا جائے جب کہ کسی کا صحابی ہونا باب فضائل سے متعلق ہے اور فضائل میں ضعیف روایات بھی بہت سے اہل علم کے یہاں مقبول ہوتی ہیں اس اصول سے عبد یزید کا صحابی ہونا راجح قرار پارہا ہے مگر سوال یہ ہے کہ بعض بنی ابی رافع کے مستند بیان کے خلاف حافظ ذہبی کا یہ دعویٰ کیوں مدیر تجلی کی نظر میں راجح ہے کہ عبد یزید زمانۂ اسلام سے پہلے فوت ہو گئے تھے، عجیب معاملہ ہے کہ مدیر تجلی روایت جد عبادہ کو روایت عبد یزید کی نظیر میں پیش کرنے بیٹھے تھے مگر ان کی بوالعجبی انھیں اس یاوہ گوئی تک لے آئی کہ جد عبادہ والی جعلی روایت کے بالمقابل عبد یزید والی روایت

پر ردو قدح کرنے میں مشغول ہو گئے۔

عبد یزید کی صحابیت کے اثبات وانکار سے قطع نظر یہاں صرف یہ کہنا ہے کہ مدیر تجلی نے چھٹے نمبر پر جو حدیث جد عبادہ پیش کی ہے وہ محض جعلی ہے۔ بعض بنی رافع کے اصل مضمون کی تائید حضرت عمر فاروق کے بیان سے ہوئی جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔ مدیر تجلی نے تلبیس کاری کے طور پر اگرچہ کہا ہے کہ غلطی ظاہر ہونے پر ہم توجہ دیں گے اور رجوع کریں گے مگر آج تک موصوف کی روش کو دیکھتے ہوئے یہی تجربہ ہے کہ موصوف روز بروز اپنی تلبیس کاری وجعل سازی میں ترقی کر رہے ہیں اور اپنے جعل وتلبیس کھولنے والوں پر جارحانہ قسم کی بدزبانی ودشنام طرازی میں دن بدن تیز ہوتے جا رہے ہیں۔

مدیر تجلی کی مذکورہ بالا مستدل روایت میں صراحت ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی ہزار طلاقوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناخدا ترسی قرار دیتے ہوئے کہا تھا کہ نوسو ستانوے طلاقیں ظلم وعدوان ہیں۔ ظاہر ہے کہ ظلم وعدوان والی ان طلاقوں کو بے موقع وبے محل ہونے کے باعث مدیر تجلی بھی کالعدم ومردود مانتے ہیں مگر سوال یہ ہے کہ ظلم وعدوان ایک وقت کی تین طلاقوں کو بھی متعدد احادیث بلکہ قرآن مجید میں بھی کہا گیا ہے اس اصول سے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ میں سے ایک سے زیادہ طلاقیں بے محل وبے موقع ہونے کے سبب آخر کیوں باطل ومردود نہ قرار دی جائیں جب کہ ایک وقت کی طلاقوں کے وقوع پر کوئی بھی معتبر حدیث نبوی دلیل نہیں بلکہ احادیث صحیحہ اور نصوص قرآنیہ اس کے خلاف ہیں۔

حدیث حسن بن علیؓ

ساتویں نمبر پر مدیر تجلی نے نواسۂ رسول حضرت حسن سے مروی شدہ اس مکذوب روایت کا تذکرہ کیا ہے جس کا مکذوب ہونا ہم فتاوی صحابہ کی بحث میں واضح کر آئے ہیں مگر مدیر تجلی کی دیانت داری کا حال یہ ہے کہ فرماتے ہیں کہ:-

"اندازہ کر لیجئے کہ حضرت علی اور حسن سے زیادہ قابل اعتماد راوی کہاں

ملیں گے الخ" (تجلی کا اگست وستمبر والا مشترک شمارہ ۱۹۷۴ء ص ۴۹)
ہم کہتے ہیں کہ سبھی صحابہ قابل اعتماد و ثقہ راوی ہیں مگران کی طرف منسوب شدہ صرف وہی روایت معتبر مانی جاسکتی ہے جس کی سند معتبر ہو ورنہ حضرت علی وحسن نیز دوسرے صحابہ بلکہ اللہ ورسول کی طرف مکذوب طور پر منسوب شدہ کوئی بھی بات نہ معتبر ہے، نہ قابل اعتماد ہے جب اللہ ورسول کی طرف مکذوب طور پر منسوب ہوجانے والا یہ قول مردود ہے کہ اللہ نے دوسرے معبودوں کو اپنی الوہیت میں شریک کرلیا ہے یا کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ مشرک یا یہودی و نصرانی تھے تو کسی صحابی کی طرف مکذوب طور پر منسوب شدہ بات کیوں کر مقبول ہوسکتی ہے؟

حدیث عائشہ رضہ کا ذکر مکرر

مدیر تجلی نے آٹھویں نمبر پر بحوالۂ دار قطنی کہا کہ :-
"ام المؤمنین حضرت عائشہ رضہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کسی نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دے دیں تو وہ اس کے لئے حلال نہیں رہ گئی"۔
گویا بارگاہِ رسالت سے ایک عام ضابطۂ شرعی کا اعلان ہوگیا کہ تین طلاقیں کسی بھی شکل میں ایک ساتھ یا الگ پڑجائیں گی۔ حضورؐ نے کوئی قید نہیں لگائی قید لگانے والے سوچیں کہ کلام وحی میں اضافے کا حق انھیں کہاں سے حاصل ہوگیا اس طرح کی روایات کی صداقت میں جس طرح کی باتیں کی جاتی ہیں ان پر ہم گفتگو کر آئے اور آئندہ بھی کرنے کو تیار ہیں ایک دو مبہم روایات کی بات ہوتی تو گمان کیا جاسکتا تھا کہ شک کی گنجائش موجود ہے لیکن اتنی روایات اور پھر صحابہ کے فتوے اور جملہ معروف محدثین و فقہا اور مجتہدین واساتذہ کا اتفاق ایسی گنجائش کی نفی کررہا ہے الخ (شمارہ مذکورہ ص ۴۹، ۵۰)
ہم کہتے ہیں کہ مدیر تجلی نے جب دروغ بافی و تلبیس کاری کا نام تحقیق پسندی رکھ لیا ہے تو وہ جو چاہیں بکیں کوئی کیا کرے گا ورنہ اولاً ایک مرتبہ حضرت عائشہ رضہ کے حوالہ سے موصوف نمبر ۴ پر ایک حدیث بزعم خویش نقل کر آئے ہیں پھر نمبروں کی تعداد بڑھانے کیلئے حضرت عائشہ رضہ

سے مذکورہ بالا روایت بھی موصوف نے نقل کر ڈالی حالانکہ دونوں روایات کو صرف ایک نمبر کے تحت شمار کرنا چاہیئے۔ ثانیاً تین طلاقوں کے بعد تو اہل حدیث بھی حضرت عائشہ اور اس معنی کی دوسری روایات کے مطابق یہی کہتے ہیں کہ وہ مطلقہ عورت طلاق دہندہ کے لئے حلال نہیں رہ گئی۔ اس معاملہ میں ہمارا اہل تقلید سے کوئی اختلاف ہی نہیں۔ اختلاف تو یہ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک قرار پائیں یا تین؟ اس اختلاف کی صورت میں جب اہل حدیث کی طرف سے نصوص کتاب وسنت سے ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقیں باطل ہو کر معنوی طور پر صرف ایک قرار پاتی ہیں تو موقف اہل حدیث پر دلالت کرنے والے ان نصوص کتاب وسنت کے بالمقابل حضرت عائشہ سے مروی شدہ مذکورہ بالا روایت یا اس مفہوم کی دوسری روایات کی بابت مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس کا یہ کہتے پھرنا یاوہ گوئی ہے یا نہیں کہ:۔

"گویا بارگاہِ رسالت سے ایک عام ضابطۂ شرعی کا اعلان ہو گیا کہ تین طلاقیں کسی بھی شکل میں ایک ساتھ یا الگ پڑ جائیں گی حضورؐ نے کوئی قید نہیں لگائی قید لگانے والے سوچیں کہ کلام الٰہی میں اضافے کا حق کہاں سے حاصل ہو گیا الخ"۔

ہم کہتے ہیں کہ حضورؐ نے عام ضابطۂ شرعی یہ بیان فرمایا ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں کالعدم ہو کر معنوی طور پر ایک قرار پائیں گی مگر تکذیب ومسخ حقائق کے زور پر دریدہ دری ودھاندلی کرتے ہوئے مدیر تجلی کہہ رہے ہیں کہ "بارگاہِ رسالت سے اس ضابطۂ شرعی کا اعلان کر دیا گیا ہے کہ کسی بھی شکل میں طلاق ثلاثہ خواہ ایک وقت میں ہو یا الگ الگ تین قرار پائیں گی۔ اس طرح کے یاوہ گو لوگوں سے بھلا علمی وتحقیقی اصول کے مطابق کس طرح بات کی جا سکتی ہے؟

آخر مدیر تجلی کا تقلیدی مسلک اس بات کو اپنا دین وایمان بنائے ہوئے ہے کہ غیر مدخولہ عورت کو ایک وقت میں اگر تین کلمات کی تکرار کے ساتھ طلاق دی جائے کہ تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے تو صرف پہلی دی ہوئی طلاق پڑے گی باقی دوسری تیسری طلاقیں بے موقع وبے محل ہونے کے سبب باطل وکالعدم ہوں گی تو مدیر تجلی نے یہ دعویٰ کیسے کر دیا کہ تین طلاقیں خواہ کسی بھی شکل میں ہوں ضابطۂ نبوی کے مطابق تین ہوں گی جب کہ خود ساختہ طور پر ذات نبوی

کی طرف اپنے منسوب کردہ اس اصول عام کی مخالفت خود مدیر تجلی اور ان کے تقلیدی مذہب نے کر رکھی ہے ؟ آخر کس حدیث نبوی یا نص قرآنی میں یہ ضابطۂ عام مذکور ہے کہ تین طلاقیں خواہ بیک وقت دی جائیں یا متفرق اوقات میں بہر حال تین قرار پائیں گی ؟ کیونکہ بزعم خویش مدیر تجلی نے جو آٹھ احادیث اس سلسلے میں پیش کی ہیں ان کی حقیقت ظاہر ہو چکی ہے ؟ جب نصوص شرعیہ میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو صرف ایک کہا گیا ہے تو اکاذیب و تلبیسات کے زور پر یہ کہنا کہ دربار رسالت سے ضابطۂ عام بنا دیا گیا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ تین ہوں گی بذات خود شریعت سازی ہے، اس خود ساختہ شریعت کو دربار رسالت سے اعلان شدہ ضابطہ قرار دے لینا کھلا ہوا افترا ہے۔

مدیر تجلی مذکورہ بالا یاوہ گوئی کے بعد جوش میں کہتے ہیں کہ :-

"فریق ثانی (اہل حدیث) جو مواد پیش کر رہا ہے اس کا حال آپ نے دیکھ لیا کہ اس کے پاس بس وہی ایک ابن عباس والی روایت ہے جس کے مضمون میں صریحاً اضطراب و ٹکراؤ ہے پھر ابن عباس کا ان کے خلاف فتویٰ دینا عام کہاوت "مدعی سست گواہ چست" والا معاملہ ہے اس طرح اجماع امت کی بنیاد بننے والی متعدد احادیث کے بالمقابل اس فریق کے پاس ایک بھی حدیث نہیں لہذا اس اجماع میں کوئی رخنہ نہیں پڑا الخ"

(ملخص از شمارہ مذکورہ ص ۴۹، ۵۰)

اکاذیب و تلبیسات کو تحقیق اور دین و ایمان قرار دے لینے والے مدیر تجلی نے مذکورہ بالا بیان میں کتنی دریدہ دری کے ساتھ صحیح مسلم میں متعدد سندوں سے مروی شدہ "حدیث صحیح" کو مضطرب کہہ کر اس اجماع امت کی مخالفت کر رکھی ہے کہ صحیح مسلم میں مندرج شدہ احادیث صحیح ہیں - ہم ان آیات و احادیث صحیحہ کا ذکر کر چکے ہیں جن سے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کا معنوی طور پر ایک ہونا لازم آتا ہے - ملاحظہ ہو زیر نظر کتاب ص ۳۹ تا ص ۸۸

مدعیان اجماع سے ہمارا ایک مطالبہ

ہماری مذکورہ بالا تفصیل وتحقیق سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ موقف اہل حدیث اپنی جگہ پر اصول وشریعت اور طریق سلف امت کے مطابق بالکل صحیح اور درست ہے البتہ اس سے اختلاف رکھنے والوں کا موقف ضرور اصول شریعت اور طریق سلف امت سے ہٹا ہوا ہے بلکہ خود ان مخالفین کے اصول وطریق سے بھی ان کا اختیار کردہ یہ موقف غیر صحیح قرار پاتا ہے اس کے برعکس موقف اہل حدیث انھیں لوگوں کے اصول وطریق سے صحیح ثابت ہوجاتا ہے اس کے باوجود بے حد افسوس اور حیرت کی بات ہے کہ ہمارے مخالفین ہمارے خلاف اپنے عام مزعومہ دلائل کے ساتھ بڑے زور وشور سے یہ غل غپاڑہ مچاتے ہیں کہ موقف اہل حدیث اجماع امت کے خلاف ہے اور اجماع امت سے انحراف واعراض ظلم عظیم اور جرم جسیم ہے۔ لیکن فی الوقت دوسری باتوں کے بجائے مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں سے ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ اگر آپ اپنے اس دعویٰ میں اپنے کو فی الواقع سچا سمجھتے ہیں تو براہِ کرم اپنے اس دعویٰ کو مدلل طور پر ثابت کر دکھائیں سب سے پہلے زیر بحث مسئلہ میں اجماع امت کی رٹ لگانے والے اور اجماع کی دہائی دینے والے مدیر تجلی اور ان جیسے پرستارانِ تقلید پر یہ ضروری ہے کہ یہ حضرات اہل علم کے متفق علیہ اصول وضوابط کے مطابق یہ ثبوت معتبر پیش کریں کہ ابتدائے اسلام سے لے کر آج تک کی چودہ صدیوں میں سے کسی زمانہ میں اس مسئلہ پر وہ اجماع منعقد ہوا جو اہل علم کے یہاں فی الواقع اجماع کہلاتا ہے۔ کیونکہ ثبوت معتبر کے بغیر کسی کا کوئی دعویٰ مسموع نہیں ہوسکتا ورنہ جس کا جو جی چاہے گا دعویٰ کرتا پھرے گا، مثلاً ایک شخص یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ اس معاملہ میں موقف اہل حدیث ہی پر اجماع ہے، ہم علی وجہ البصیرت کہتے ہیں کہ اس مسئلہ پر اجماع امت اصول وضوابط کے مطابق ثابت نہیں بلکہ اس کا اختلافی ہونا ثابت ہے (کما سیاتی) جو بعض روایات مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج دعویٔ اجماع پر پیش کرتے ہیں ان کی حقیقت ظاہر ہوگی سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ روایات زیادہ سے زیادہ خبر واحد کی حیثیت رکھتی ہیں اور بہت سے اہل علم کے نزدیک خبر واحد سے ثبوت اجماع نہیں ہوتا

مدیر تجلی نے اپنے موقف کے موافق چودہ صحابہ کی طرف جو فتاوی منسوب کئے ہیں ان میں سے کئی ایک کی طرف انتساب غلط ہے لیکن کیا صرف چودہ صحابہ کے اجتماعی فتوی کو اجماع امت کا نام دینا جائز ہے؟ مدیر تجلی نے ایک مشہور و معروف اہلحدیث عالم نواب صدیق حسن کی کتاب حصول المامول کی اصل عبارت اور سیاق و سباق میں حسب عادت معنوی و حقیقی ہر قسم کی تحریف کر کے اپنے ناظرین تجلی کو اجماع کا غلط مفہوم باور کرانے کی پر فریب کوشش کی ہے۔

تعریف اجماع میں مدیر تجلّی کی تلبیس کاری

چنانچہ مدیر تجلّی نے کہا ہے کہ:۔

امام غزالی جیسے بزرگ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ چاہے اختلاف کریں مگر اہل الرائے کی اکثریت کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔ وینعقد مع مخالفۃ الاقل (تجلی بابت جنوری و فروری ۱۹۷۴ء ص ۶۹ بحوالہ حصول المامول انیسویں بحث)

مدیر تجلّی نے اس جگہ اپنی لمبی چوڑی عبارت آرائی کے ذریعہ یہ تحقیق پیش کی ہے کہ جس مسئلہ میں اکثر اہل الرائے متفق ہوں وہ اجماعی مسئلہ ہے اگرچہ اس کے خلاف اہل علم کا دوسرا گروہ جو تعداد میں اکثر اہل الرائے سے کم ہو اختلاف ہی کیوں نہ رکھتا ہو، موصوف کی یہ بحث اس جگہ اور دوسرے کئی مقامات پر کئی صفحات میں پھیلی ہے۔

مدیر تجلی کی اس تلبیس کی تحقیق

اور

عام اہل علم کی بیان کردہ تعریف اجماع

ناظرین کرام! مدیر تجلی کی مندرجہ بالا بات کو ذہن نشین رکھیں کیونکہ ہمارے ناظرین کرام کو یہ جان کر حیرت ہوگی کہ اپنے عام ہم مزاج لوگوں کی طرح مدیر تجلّی نے بھی دوسرے معاملات کے

ساتھ ساتھ اس معاملہ میں بھی اپنی روایتی و فطری تلبیس کاری سے کام لیا ہے نواب صاحب نے اپنی اس مختصر سی قیمتی کتاب حصول المامول من علم الاصول میں یہ کہہ رکھا ہے کہ:۔

اذا خالف اهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى انه لا يكون اجماعا ولا حجة قال الغزالي المذهب انه ينعقد مع مخالفة الاقل وقيل حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب وقيل لا ينعقد مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل مع الثلاثة دون الاثنين وقيل الخ

(حصول المامول مطبوعہ جامعہ سلفیہ بنارس ۱۹۸۲ء ص ۷۲، ۷۳)

یعنی جمہور اہل علم کا مذہب وموقف یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں تمام اجماع کرنے والوں کے خلاف اگر ایک بھی مجتہد نے اختلاف کر رکھا ہو تو مسئلہ اجماعی نہیں بلکہ وہ حجت شرعیہ بھی نہیں مگر موقف جمہور کے خلاف غزالی کا کہنا ہے کہ ہمارا اختیار کردہ مذہب یہ ہے کہ تھوڑے لوگوں کے اختلاف رکھنے کے باوجود اکثریت کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے اور ایک قول میں یہ کہا گیا ہے کہ تمام لوگوں کے بالمقابل صرف ایک مجتہد کے اختلاف سے تو خیر اجماع کے منعقد ہونے میں رکاوٹ نہیں لیکن اگر دو مجتہدین کا اختلاف ہو تو ایسے مسئلہ کو اجماع نہیں مانا جائے گا اور ایک دوسرے قول میں کہا گیا ہے کہ دو مجتہدین کا اختلاف نہیں مگر تین کا اختلاف انعقاد اجماع میں مانع ہے اور ایک تیسرا قول یہ ہے کہ اگر پورے کے پورے لوگوں نے اجتہاد کیا ہو تو اس میں تمام لوگوں کے اتفاق رائے کے خلاف صرف ایک مجتہد کا اختلاف بھی مانع انعقاد اجماع ہے۔ مثلاً "عول" کے سلسلے میں ابن عباس کا اختلاف لیکن اگر عام لوگوں نے اس ایک مجتہد پر نکیر کی ہو تو اس کے اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا، حنفیہ میں رازی جرجانی نے ایسا ہی کہا ہے اور سرخسی نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے"۔

ناظرین کرام ملاحظہ فرمائیں کہ مدیر تجلی نے نواب صاحب کی عبارت کو بزعم خویش اپنے موقف کی تائید میں پیش کیا ہے مگر ان کی اصل عبارت صراحت و وضاحت کے ساتھ چیخ چیخ کر مدیر تجلی کے زعم وخیال خام کی تکذیب و تردید کر رہی ہے یعنی نواب صاحب کی عبارت میں صراحت ہے کہ جمہور اہل علم کا یہ اصول اور مذہب ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں پوری امت کے

لوگ ایک طرف ہوں مگر اس مسئلہ میں دوسری طرف پوری امت کے خلاف صرف ایک مجتہد ہو تو وہ مسئلہ اجماعی نہیں بلکہ اختلافی ہے اور اس صورت حال کو نہ تو اجماع کہا جا سکتا ہے نہ اسے حجت شرعیہ قرار دیا جا سکتا ہے البتہ جمہور کے خلاف غزالی کا قول یہ ہے کہ اکثر لوگوں کے بالمقابل اقل لوگوں کی مخالفت کے باوجود بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔

افسوس کہ مدیر تجلی نے اپنے کسی بیان سے یہ نہیں ظاہر ہونے دیا کہ اجماع کی جو تعریف و تحدید انھوں نے اختیار کر رکھی ہے وہ عام اور جمہور اہل علم کے خلاف صرف غزالی کی بیان کردہ ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مدیر تجلی نے "اجماع" کی جو تعریف بذریعہ تلبیس کر رکھی ہے وہ تعریف جمہور امت کے اختیار کردہ موقف کے خلاف ہے اور جمہور کی بار بار دہائی دینے والے مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ اگرچہ جمہور کا ساتھ دینے کے دعوے دار ہیں مگر حقیقت میں یہ لوگ جمہور کے خلاف محاذ آرائی کئے ہوئے ہیں اس سے دلچسپ بات یہ ہے کہ حصول المامول دراصل ارشاد الفحول کی تلخیص ہے اور ارشاد الفحول میں غزالی کے قول مذکور سے پہلے یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ :۔

"اذا خالف اهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى انه لايكون اجماعا ولا حجة وقال الصيرفي ولا يقال لهذا شاذ لان الشاذ من كان في الجملة ثم شذ كيف يكون محجوجا لهم ولا يقع اسم الاجماع الا به الا ان يجمعوا على شئ من جهة الحكاية فيلزم قبول قولهم اما من جهة الاجتهاد فلا لان الحق قد يكون معه"

اگر عام اجماع کرنے والوں میں سے صرف ایک مجتہد نے اختلاف کر رکھا ہو تو جمہور اہل علم کا مذہب ہے کہ اس صورت میں اجماع نہیں منعقد ہوا اور یہ صورت حجت بھی نہیں ہے امام صیرفی نے کہا کہ تمام لوگوں سے اختلاف کرنے والے اس ایک مجتہد کی بات و موقف کو شاذ بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ جو مجتہد تمام مجتہدین کے زمرہ میں شامل ہونے کے باوجود ان کے اختیار کردہ کسی موقف سے اختلاف کرتا ہے تو اس کے خلاف عام مجتہدین کی بات کے ذریعہ حجت نہیں قائم کی جا سکتی کیونکہ اس مجتہد واحد کے متفق ہوئے بغیر عام لوگوں کے اختیار کردہ موقف کو اجماع کہا ہی نہیں جا سکتا۔ از روئے حکایت تو اسے تمام لوگوں کا اجماع کہا جا سکتا ہے لیکن از روئے اجتہاد نہیں کہا جا سکتا کیونکہ کبھی کبھی عام لوگوں کے بالمقابل مجتہد واحد کی

تنہا بات ہی حق و صواب ہوتی ہے (ملاحظہ ہو ارشاد الفحول ص ۸۸، ۸۹ وحصول المامول ملخصاً)

امام شوکانی کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جس مسئلہ میں تمام لوگ ایک طرف ہوں مگر اس سے صرف ایک مجتہد کا اختلاف ہو اسے نہ اجماع کہا جا سکتا ہے نہ وہ حجت ہے اور اس مجتہد واحد کی بات کو شاذ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہی حق پر ہو اور سب لوگ غلطی پر۔

امام شوکانی و نواب صاحب کے مذکورہ بالا واضح بیان کے بعد مدیر تجلی کی نقل کردہ عبارت مذکورہ ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ امام غزالی کسی مذہب خاص کا تذکرہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ اکثر لوگوں کے بالمقابل اقل کے اختلاف کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا مگر امام غزالی خود یہ صراحت کئے ہوئے ہیں کہ :۔

اذا خالف واحد من الامۃ او اثنان لم ینعقد الاجماع دونہ ولومات لم یصر المسئلۃ اجماعا خلافاً لبعضھم الخ

(المستصفی مع فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ص ۲۰۲ ج ۱)

یعنی جس مسئلہ میں امت کے صرف ایک یا دو اہل علم نے اختلاف کر رکھا ہو اور اس ایک یا دو کے علاوہ سبھی لوگ دوسری طرف ہوں تو وہ مسئلہ اجماعی نہیں ہوگا، اگرچہ اختلاف کرنے والا یہ صاحب علم انتقال بھی کر گیا ہو تو بھی یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے البتہ اس مسلک صحیح کے خلاف بعض لوگوں نے دوسرا موقف اختیار کر رکھا ہے یعنی کہ ایسی صورت میں یہ مسئلہ اجماعی ہو گا مگر ان بعض لوگوں کا اختیار کردہ موقف غلط ہے اور جمہور کی رائے کے خلاف بھی ،،

ناظرین کرام مذکورہ بالا عبارت میں امام غزالی کی صراحت ملاحظہ فرمائیں اور مدیر تجلی نیز ان کے ہم مزاج لوگوں کی تلبیس کاری و فریب کاری کی داد دیں۔

امام غزالی نے اپنی مذکورہ بالا بات دوسری جگہ اس طرح کہی ہے کہ :۔

"الاجماع من الاکثر لیس بحجۃ مع مخالفۃ الاقل وقال قوم ھو حجۃ الخ"

یعنی کسی مسئلہ میں امت کے اکثر لوگوں کا اختیار کردہ موقف جب کہ ان کے خلاف کچھ دوسرے اہل علم نے دوسرا موقف اختیار کر رکھا ہو اجماع نہیں ہے بلکہ ایسی صورت حال میں

اکثر لوگوں کا موقف حجت تک نہیں اجماع تو بہت دور کی بات ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مقامات پر اکثر لوگوں کے خلاف اقل حضرات کے موقف کی تصحیح وتصویب کرتے ہوئے اکثر لوگوں کے موقف کی تغلیط کی ہے بلکہ اکثر لوگوں کو "لایعقلون" بے عقل وناسمجھ قرار دیا ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے البتہ کچھ لوگوں نے ایسے مسئلہ کو اجماعی کہا ہے مگر ان کی بات غلط اور مردود ہے۔

(ماحصل المستصفی ص ۱۸۶، ۱۸۷ ج ۱ والمنخول ص ۱۳۰)

ناظرین کرام غور سے امام غزالی کی مذکورہ بالا عبارت ملاحظہ کریں اور مدیر تجلی جیسے لوگوں کی عیاری ومکاری پر سر دھنیں صرف یہی نہیں بلکہ امام غزالی نے فرمایا ہے کہ :۔

المبتدع اذا خالف لم ینعقد الاجماع دونہ الخ

یعنی اگر بدعت پرست صرف ایک مجتہد بھی پوری امت سے کسی مسئلہ میں اختلاف کر لے تو وہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس بدعت پرست کی بدعت درجۂ کفر کو نہ پہونچی ہو۔ (المستصفی ص ۱۸۳ ج ۱ والنخول ص ۳۱۰، ۳۱۱ وارشاد الفحول)

صرف امام غزالی ہی نے مذکورہ بالا تصریحات نہیں کی ہیں بلکہ فن اصول فقہ پر کتابیں لکھنے والے عام اہل علم نے اسی طرح کی تصریحات کر رکھی ہیں اور جمہور اہل علم کا مسلک وموقف ان سبھی حضرات نے یہ بتلایا ہے کہ پوری امت سے اگر ایک دو اہل علم کا بھی کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو وہ مسئلہ اجماعی نہیں بلکہ اختلافی ہے (ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے الاحکام لابن حزم ص ۲۱۳ ج ۱ والابھاج ص ۲۸۶ ج ۲ ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ص ۲۲۲ ج ۲)

واضح رہے کہ مسلم الثبوت حنفی مذہب کی مشہور اصولی کتاب ہے اس میں بھی جمہور کا مذہب یہی بتلایا گیا ہے کہ جس مسئلہ میں صرف ایک یا دو اہل علم نے پوری امت سے اختلاف کر رکھا ہو اسے اجماعی نہیں بلکہ اختلافی کہا جائے گا۔ اور جمہور کا مذہب ہی حق وصواب ہے اس کے خلاف دوسرا مذہب رکھنے والوں کا موقف غلط اور غیر صحیح ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں نے جھوٹا پروپیگنڈہ کر کے اپنے کو حق پرست قرار دینے کے لئے تعریف اجماع میں تلبیس کاری کرتے ہوئے غلط موقف اختیار کر کے ڈھونگ بازی اور ہرزہ سرائی کر رکھی ہے۔

اصول فقہ کی نہایت مشہور و معروف اور مقبول و معتبر کتاب شرح الکواکب المنیر میں عام کتب اصول کی طرح یہ صراحت کی گئی ہے کہ :۔

ولا اجماع للصحابۃ مع مخالفۃ تابعی مجتہد الخ یعنی صحابہ کے زمانے میں درجہ اجتہاد کو پہونچ جانے والا صرف ایک مجتہد تابعی اگر تمام کے تمام صحابہ کے اجماعی فیصلے سے اختلاف کرے تو اسے صحابہ کا اجماع نہیں کہا جا سکتا، اکثر اہل علم و فقہا و متکلمین نیز امام احمد کا یہی مذہب ہے (شرح الکوکب المنیر ص ۲۳۱ ج ۲)

آگے چل کر اس کتاب میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ :۔

" وکونہ لا اجماع للصحابۃ مع مخالفۃ مجتہد تابعی کذلک لا اجماع للتابعین مع مخالفۃ مجتہدین تابعی التابعین الخ " یعنی جس طرح دور صحابہ کے کسی ایک مجتہد تابعی کا تمام صحابہ سے اختلاف کرنا اجماع صحابہ کے انعقاد کو مانع ہے اسی طرح تمام تابعین کے اتفاق کو ان کے زمانے کے صرف ایک تبع تابعی مجتہد کا اختلاف بھی ختم کر دیتا ہے الخ (شرح الکوکب المنیر ص ۲۳۰ ج ۲)

آگے چل کر اسی کتاب میں یہ صراحت موجود ہے کہ :۔

" ولا قول الخلفاء الاربعۃ ھم ابوبکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم یکون اجماعا ولا حجۃ مع مخالفۃ مجتہد واحد وھذا ھو المعتمد عند الاربعۃ " یعنی چاروں تقلیدی اماموں کا مذہب معتبر یہ ہے کہ خلفائے راشدین کے متفق علیہ اور اجماعی موقف سے اگر کسی ایک بھی مجتہد نے اختلاف کر رکھا ہو تو خلفائے راشدین کا یہ اتفاق حجت و اجماع نہیں کہا جا سکتا (شرح الکوکب ص ۲۳۹ ج ۲)

جب خلفائے راشدین کا کسی معاملہ میں متفق ہونا صرف ایک مجتہد کے اختلاف کے سبب حجت نہیں ہو سکتا نہ اسے اجماع کہا جا سکتا تو چاروں تقلیدی اماموں کے اتفاق کو کیسے اجماع کہا جا سکتا ہے ؟ آخر میں مشہور اصولی امام ابو اسحاق ابراہیم بن علی فیروز آبادی متوفی ۴۷۶ھ کا بیان بھی ملاحظہ فرما لیجئے کہ :۔

" اذا قالت الصحابۃ قولا وخالفھم واحد او اثنان لم یکن ذلک اجماعاً الخ "
یعنی اگر تمام صحابہ کسی مسئلہ میں ایک بات کہیں مگر اس کے خلاف صرف ایک یا دو حضرات

دوسری بات کہیں تو وہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے البتہ ابن جریر طبری نے اسے اجماع کہا ہے۔
(تبصرہ فی اصول الفقہ للشیخ الامام ابو اسحاق الفیروز آبادی ص ۳۶۱)

واضح رہے کہ ابن جریر طبری اور ان جیسے لوگوں کے مذکورہ بالا موقف پر عام اہل علم نے تنقید کی ہے۔ (ملاحظہ ہو عام کتب اصول)

مذکورہ بالا باتوں کے ساتھ ہی ساتھ امام فیروز آبادی کا یہ ارشاد بھی ملاحظہ ہو کہ:۔

اذا ادرك التابعی عصر الصحابۃ وھو من اھل الاجتھاد اعتبر رضا فی صحۃ الاجماع ،، یعنی اگر مجتہد تابعی نے صحابہ کا زمانہ پایا ہو تو کسی مسئلہ کے اجماعی قرار دئے جانے کے لئے اس تابعی کا ان تمام صحابہ کے موقف کے موافق ہونا شرط ہے ورنہ اس تابعی کی مخالفت کی صورت میں مسئلہ اجماعی نہیں قرار پا سکتا (تبصرہ ص ۳۸۴)

مذکورہ بالا بات صرف علامہ فیروز آبادی ہی نے نہیں کہی ہے بلکہ عام اہل علم نے یہی بات کہی ہے چنانچہ عام کتب اصول فقہ میں مذکور شدہ مباحث اجماع کی طرف مراجعت کرکے دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ مدیر تجلی معترف ہیں کہ تقلید پرستی کا رواج تیسری صدی کے خاتمہ پر ہوا ہے (تجلی دیوبند ماہ نومبر ۱۹۷۲ء ص ۹ کالم نمبر دوم)

اور عام اہل علم نے صراحت کر رکھی ہے کہ اجماع کے انعقاد و عدم انعقاد میں مقلدین کے اتفاق واختلاف کا کوئی اثر و دخل نہیں ہے (عام کتب اصول فقہ بحث اجماع)

اس کا حاصل یہ ہوا کہ مقلدین کا باہم کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا کوئی شرعی معنی و اثر نہیں رکھتا اس لئے ناظرین کرام مدیر تجلی جیسے مقلدین کی ایسی غوغہ آرائی سے ہوشیار رہیں کہ زیر بحث مسئلہ میں تمام تقلیدی مذاہب کا اتفاق واجماع ہے۔

ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے سلسلے میں

مدیر تجلی کا دعوی اجماع

زیر بحث مسئلہ میں عام اہل تقلید نے اپنے اختیار کردہ موقف کو اجماعی قرار دیا ہے مگر اس معاملہ میں مدیر تجلی نے حسب عادت اپنے تمام پیشروؤں کے کان کاٹے ہیں اکثوں

نے ایسا اس لئے کیا ہے کہ اس طرح کے کارناموں کو خالص علمی و دینی خدمت قرار دے کر موصوف اپنے ہم مذہب مقلدین سے خراج تحسین حاصل کر سکیں۔

مدیر تجلی نے بار بار کی تکرار کے ساتھ موقف اہلحدیث کو اہل سنت کے خلاف خوارج و روافض کا موقف قرار دیا ہے اور بزعم خویش اسے اسلاف کی عبارتوں سے مدلل کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو تجلی ڈاک نمبر جنوری و فروری ۱۹۷۴ء کا مشترک شمارہ ۱-۲ و مارچ و اپریل ۱۹۷۴ء کا مشترک شمارہ ۳-۴ و طلاق نمبر ۳-۴ ص ۱۴۷ تا ص ۱۵۵ و ص ۱۵۷، ص ۱۶۱ تا ص ۱۶۸ و تجلی ماہ اکتوبر ۷۲ء ص ۲۵ تا ص ۴۲)

حق دشمنی و حق پوشی، کج بینی و کج فہمی، تلبیس کاری اور فریب کاری کی انتہا یہ ہے کہ مدیر زندگی مولانا عروج قادری نے ایک جگہ کہیں لکھ دیا تھا کہ:-

"علماء کی جو جماعت دعویٰ اجماع کا انکار کرتی آرہی ہے اس میں علامہ ابن تیمیہ اور ابن قیم جیسے اساطین امت بھی شامل ہیں"

مدیر زندگی کی اس تحریر کے خلاف مدیر تجلی کی یاوہ گوئی ملاحظہ ہو:-

"غلط کہا آپ نے۔ علمائے سلف میں ایسی کوئی جماعت نہیں پائی گئی۔ صرف یہی دو نام ہیں یعنی ابن تیمیہ و ابن قیم جو آپ نے لئے ہیں ان کا وظیفہ آپ ہزار بار پڑھیں مگر یہ مغالطہ مت دیں کہ ان کے علاوہ بھی متعدد اساطین دعویٰ اجماع کے منکر رہے ہیں۔ جسارت آپ کی یہ ہے کہ مجھے مخاطب کرکے یہ مغالطہ دے رہے ہیں، حالانکہ میں نے طلاق نمبر میں دلائل و شواہد کے ذریعہ ثابت کیا ہے کہ سلف میں کوئی جماعت تو کیا ایک معروف و مستند عالم ایسا نہیں پایا گیا جس نے دعویٰ اجماع کو مشکوک کہا ہو، بس ابن تیمیہ و ابن قیم زمانۂ نبوی کے سات سو سال بعد شک اندازی کرنے آتے ہیں۔ جمود و ضد کا کسی کے پاس کوئی علاج نہیں، یہ ناچیز (مدیر تجلی) اب بھی اپنے اس دعویٰ کو دہراتا ہے کہ جماعت تو درکنار آپ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں ایک بھی معروف و ثقہ مجتہد صحابی، تابعی، فقیہ محدث، مفسر، متکلم کا نام نامی پیش کر دیجیے جس نے صاف صاف کہا ہو کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین ماننے پر اجماع نہیں ہے (تجلی اکتوبر ۷۲ء ص ۳۸)

مدیر تجلی کی مذکورہ بالا بیہودہ گوئی اسی پر ختم نہیں ہوتی بلکہ موصوف فرماتے ہیں کہ:۔

اجماع کی حقیقت اس کے سوا کیا ہے کہ ثقہ ترین اہل علم ایک رائے پر متفق ہو گئے ہوں اور اختلاف کی کوئی آواز ثقہ علماء کے حلقے سے نہ آئی ہے ہم نے متنبہ کیا تھا کہ ابن تیمیہ سے قبل کسی ایسے شخص نے اس مسئلہ میں اختلاف نہیں کیا جسے فقاہت اور قانون شریعت کے معاملہ میں امت امام سمجھتی ہو، استاذ جانتی ہو، ماہر فن تصور کرتی ہو الخ (تجلی دسمبر ۷۲ء ص ۶۱)

مدیر تجلی نے اپنے مذکورہ بالا بیانات (دراصل بیہودہ گوئی ولالعینی بکواس میں) میں ایک بات یہ ظاہر کی ہے کہ ان کے مزعومہ اجماع کے خلاف تاریخ اسلام میں سب سے پہلے آواز اٹھانے والے واحد شخص امام ابن تیمیہ ہیں جو وفات نبوی کے سات سو سال بعد دنیا میں نمودار ہوئے ایک جگہ مدیر تجلی لکھتے ہیں کہ:۔

ائمہ مجتہدین کا حال یہ ہے کہ وہ سب اسی نقطۂ نظر پر متفق ہیں، ان کے معروف تلامذہ بھی اسی کی حمایت کرتے چلے آرہے ہیں، تابعین و تبع تابعین میں بھی جملہ اساتذہ اور اساطین حمایت و اتفاق کے سوا کوئی روش اختیار نہیں کرتے، ساڑھے سات سو برس تک تمام ممالک میں جملہ اہل سنت کے مابین یہ قانون متفقہ طور پر قانون شریعت مانا جاتا رہا ہے کہ تین صریح طلاقیں دی گئی ہوں چاہے اکٹھی، چاہے الگ الگ کوئی ایک بھی معروف قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہیں دیتا الخ (تجلی اکتوبر ۱۹۷۲ء ص ۴۲)

مولانا شمس پیرزادہ نے لکھ دیا تھا کہ:۔

"علماء و فقہاء کی ایک تعداد صرف ایک طلاق کے وقوع کی قائل ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباس، طاؤس، عکرمہ، ابن اسحاق، امام رازی، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم، داؤد ظاہری وغیرہ) اس کے جواب میں طویل ہرزہ سرائی و لغو طرازی کرتے ہوئے مدیر تجلی نے یہاں تک کہا کہ:۔

"امام رازی۔ ابن تیمیہ اور ابن قیم کو ایک طرف رکھئے یہ دور رسالت کے سات آٹھ سو سال بعد تشریف لانے والے حضرات ہیں گفتگو خیر القرون کے اجماع میں ہے الخ

(تجلی طلاق نمبر ص ۱۴)

مدیر تجلی کی مذکورہ بالا باتوں کو ان کے ہم مزاج لوگ اگرچہ خالص علمی و تحقیقی کارنامہ قرار

دیتے ہیں اور خود مدیر تجلی بھی یہی پروپیگنڈہ کرتے ہیں کہ ہم یہ سارے کام خالص علمی و تحقیقی خدمت کے طور پر کر رہے ہیں مگر کارگاہِ تحقیق میں یہ باتیں لایعنی بکواس سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتیں۔

مدیر تجلی نے اپنی مذکورہ بالا عبارتوں میں کہا ہے کہ اجماع کے خلاف آواز اٹھانے والے لوگ زمانۂ نبوی اور دورِ رسالت کے سات آٹھ سو سال بعد دنیا میں آئے جن میں امام رازی، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی ہیں، لیکن ہم مدیر تجلی کی اس لغو طرازی کی حقیقت واضح کر دینی چاہتے ہیں۔

کیا دورِ نبوی کے سات آٹھ سو سال بعد ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک کہا جانے لگا؟

وفات نبوی ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ میں ہوئی جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ دورِ رسالت ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ میں ختم ہوا لہٰذا مدیر تجلی کی مذکورہ بالا بکواس کا مطلب یہ ہوا کہ امام رازی، ابن تیمیہ اور ابن قیم ۸۱۱ھ کے بعد پیدا ہوئے۔ لطف کی بات یہ کہ مدیر تجلی کا کہنا ہے کہ یہ حضرات دورِ رسالت کے سات آٹھ سو سال بعد آئے جس سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ مدیر تجلی کیا کہنا چاہتے ہیں یعنی کہ یہ حضرات دورِ رسالت کے سات سو سال بعد آئے یا آٹھ سو سال بعد؟ حاصل یہ کہ مدیر تجلی کے بیان میں اضطراب شدید موجود ہے۔ علاوہ ازیں فنِ رجال اور احوالِ رواۃ سے تھوڑی بہت خبر رکھنے والوں کو بھی معلوم ہے کہ امام رازی یعنی محمد بن مقاتل رازی حنفی ۱۷۳ھ میں پیدا اور ۲۴۸ / ۲۴۹ھ میں فوت ہوئے نیز امام ابن تیمیہ ۶۶۱ھ میں پیدا اور ۷۲۸ھ میں فوت ہوئے اور امام ابن قیم ۶۹۱ھ میں پیدا اور ۷۵۱ھ میں فوت ہوئے۔ ہر شخص بڑی آسانی سے ان حضرات کے سالہائے ولادت و وفات کو کتب رجال سے معلوم کر سکتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مدیر تجلی نے یا تو اپنے شدید اور خوفناک جہل مرکب کی بنا پر یہ بات کہی ہے کہ حضرات مذکورین دورِ رسالت

کے سات آٹھ سو سال بعد آئے یا پھر موصوف نے انتہائی درجہ کی بد دیانتی سے کام لے کر عوام کو دھوکہ و فریب دینے اور اپنے دام تزویر میں پھنسانے کے لئے اپنی مذکورہ بالا بات کہی ہے
ایک طرف مدیر تجلی نے مندرجہ بالا لغو طرازی کی اور دوسری طرف موصوف معترف ہیں کہ امام نووی یحییٰ بن شرف شافعی مولود ۶۱۶ھ و متوفی ۶۷۲ھ نے اس مسئلہ کو علماء کے درمیان مختلف فیہ بتلایا ہے (تجلی ڈاک نمبر جنوری و فروری ۱۹۷۴ء ص ۶۸ تا ۷۰)
ظاہر ہے کہ مدیر تجلی کا یہ اعتراف موصوف کی مذکورہ بالا لغو طرازی کی تکذیب کر رہا ہے کیونکہ امام نووی باعتبار زمانہ امام ابن تیمیہؒ سے مقدم ہیں۔ وفات نووی کے وقت امام ابن تیمیہ کی عمر صرف پندرہ سال تھی ـــــ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابن تیمیہ سے پہلے امام نووی اس مسئلہ کو اجماعی کے بجائے اختلافی قرار دے چکے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ موصوف نووی اعتراف کر چکے ہیں کہ طاؤس اور بعض اہل ظاہر نیز محمد بن اسحاق و محمد بن مقاتل بھی موقف اہل حدیث کے قائل ہیں اور حجاج بن ارطاۃ کا بھی ایک قول یہی ہے۔
(شرح مسلم للنووی باب الطلاق)
اور یہ معلوم ہے کہ طاؤس اور محمد بن اسحاق و حجاج بن ارطاۃ پہلی اور دوسری صدی کے آدمی ہیں، اور محمد بن مقاتل رازی دوسری تیسری صدی کے۔
مذکورہ بالا بات تو ہم نے مدیر تجلی کی تکذیب کی غرض سے لکھی ہے ورنہ امام ابن تیمیہ سے بہت پہلے دور رسالت و عہد صدیقی و فاروقی سے لے کر انتہائے خیر القرون اور ان کے بعد بھی ولادت ابن تیمیہ سے بیشتر بہت سارے لوگ موقف اہل حدیث کے حامی تھے جیسا کہ ناظرین کرام کو بخوبی معلوم ہو جائے گا۔

امام ابن رشد قرطبی مولود ۵۲۰ھ و متوفی ۵۹۵ھ کیا فرماتے ہیں؟

امام ابن تیمیہ کی ولادت سے بہت پہلے فوت ہونے والے مشہور مالکی فقیہ امام ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد قرطبی مولود ۵۲۰ھ و متوفی ۵۹۵ھ فرماتے ہیں کہ :ـــ
" واتفقوا علی ان العدد الذی یوجب البینونۃ فی طلاق الحر ثلاث تطلیقات

اذا وقعت متفرقات لقولہ تعالیٰ الطلاق مرتان واختلفوا اذا وقعت ثلاثا فی اللفظ دون الفعل .... جمہور الفقہاء علی ان الطلاق بلفظ الثلاث حکمہ حکم الطلقۃ الثالثۃ وقال اهل الظاهر وجماعۃ حکمہ حکم الواحد ولا تاثیر للفظ فی ذالك الی ان قال ولذالك نری واللّٰہ اعلم ان من الزم الطلاق الثلاث فی واحدۃ فقد رفع الحکمۃ الموجودۃ فی هذہ السنۃ المشروعۃ ۔

(بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد ص۶۱ تا ص۶۳ ج۲)

یعنی اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ متفرق طور پر دی ہوئی تین طلاقوں سے جدائی واقع ہو جاتی ہے مگر اس میں اہل علم کا اختلاف ہے کہ اگر متفرق اوقات کے بجائے صرف بیک وقت تین طلاقیں دیں تو جدائی واقع ہو گی یا نہیں جمہور فقہاء وقوع جدائی کے قائل ہیں، مگر اہل ظاہر اور علماء کی ایک جماعت کے نزدیک ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک رجعی طلاق ہوں گی اور ہم دلائل شرعیہ کی بنیاد پر یہ سمجھتے ہیں کہ جو لوگ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین طلاقیں قرار دیتے ہیں وہ لوگ شریعت کے بنائے ہوئے دستور میں پائی جانے والی حکمت کو ختم کرتے ہیں

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ ۵۹۵ھ میں فوت ہونے والے امام ابن رشد اس مسئلے کو اختلافی کہتے اور خود بھی موقف اہل حدیث کو صحیح مانتے اور موقف جمہور کو شریعت کی بتلائی ہوئی حکمت کے منافی قرار دیتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ امام ابن تیمیہ سے بہت پہلے امام ابن رشد مقلد ہونے کے باوجود اس سلسلہ میں موقف اہل حدیث کے قائل تھے اور موقف اہلحدیث کے خلاف والے پہلو کو صرف جمہور کا مسلک مانتے تھے یعنی کہ موصوف اسے اجماعی نہیں مانتے اسی بنا پر موصوف نے موقف اہل حدیث کو اختیار بھی کیا کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں، بلکہ اختلافی ہے اور موقف اہل حدیث ہی دلائل شرعیہ کے موافق اور موقف جمہور دلائل شرعیہ کے خلاف ہے۔ نیز یہ کہ علماء کی ایک جماعت اور اہل ظاہر موقف جمہور سے اختلاف رکھتے ہیں اس سے مدیر تجلی کے مزاعم فاسدہ کی بہرحال تکذیب ہوتی ہے۔

امام ابن رشد کی جس کتاب بدایۃ المجتہد سے ہم نے مذکورہ بالا عبارت نقل کی ہے وہ بہت سے مدارس کے نصاب درس میں بھی شامل ہے مگر افسوس کہ ایسی مشہور و معروف کتاب کی تصریحات سے بھی مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ بے خبر ہیں، امام ابن رشد نے علماء کی

جس جماعت کو اس معاملہ میں موقف اہل حدیث کا قائل بتلایا ہے ظاہر ہے کہ اس جماعت علماء میں فقہ مالکی کے وہ ائمہ کرام بھی شامل ہیں جو ۵۹۵ھ میں فوت ہونے والے ابن رشد کے پہلے تیسری چوتھی اور پانچویں صدی میں منصب امامت وقیادت اور عہدۂ قضاء پر فائز تھے مثلاً قاضی احمد بن بقی بن مخلد و محمد بن عبدالسلام خشنی اور ان کے زمانہ کے دوسرے اہل علم جن میں سے بعض کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

امام تلمسانی ابراہیم بن یحییٰ مالکی متوفی ۶۳۳ھ کیا فرماتے ہیں؟

علامہ قسطلانی صحیح بخاری کی شرح ارشاد الساری میں فرماتے ہیں کہ:۔

"وقال الشیخ خلیل فی توضیحہ من ائمۃ المالکیۃ وحکی التلمسانی عندنا قولا بانہ اذا اوقع الثلاث فی کلمۃ یلزمہ واحدۃ وذکر انہ فی النوادر قال ولم اراہ"

یعنی مالکی امام شیخ خلیل بن اسحاق جندی مصری نے اپنی کتاب التوضیح شرح جامع الامہات میں کہا کہ امام تلمسانی ابراہیم بن یحییٰ بن موسیٰ ابواسحاق نے فرمایا کہ ہمارے مالکی مذہب کا ایک فتویٰ یہ ہے کہ بیک زبان دی ہوئی تین طلاقیں صرف ایک مانی جائیں گی۔ امام تلمسانی موصوف نے کہا کہ یہ بات کتاب النوادر والزیادات لابن ابی زید میں مذکور ہے مگر میں نے یعنی شیخ خلیل جندی نے اسے دیکھا نہیں"۔ (ارشاد الساری ص ۱۲۷ ج ۸)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ چاروں تقلیدی مذاہب میں سے مالکی مذہب کے مشہور و معروف امام وفقیہ امام تلمسانی ابراہیم یحییٰ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ایک قرار دیئے جانے کی بابت صاف صاف فرماتے ہیں کہ ہمارے مالکی مذہب کا بھی ایک فتویٰ ایسا ہی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب مالکی مذہب میں ایک فتویٰ ایسا ہی ہے تو متعدد مالکی علماء اس فتویٰ پر عامل بھی ہوں گے چنانچہ امام ابن تیمیہ وابن قیم کی ولادت سے بہت پہلے کئی اہل علم نے صراحت کی ہے کہ تیسری صدی سے لے کر چھٹی ساتویں صدی اور بعد کے بہت سارے ائمہ مالکیہ کا یہی مسلک و فتویٰ تھا کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ صرف ایک ہوں گی اور یہ معلوم ہے کہ مذکورہ بالا بات کے کہنے والے امام تلمسانی ۶۶۳ھ میں فوت ہوئے تھے (معجم المولفین ص ۱۲۸ ج ۱ وغیرہ)

یعنی کہ موصوف تلمسانی کی وفات کے وقت امام ابن تیمیہ صرف دو سال کے بچے تھے بلفظ دیگر امام ابن تیمیہ سے بہت پہلے اس مسئلہ کو امام تلمسانی مختلف فیہ بتلا چکے تھے۔ صرف یہی نہیں بلکہ امام تلمسانی کا ارشاد یہ بھی ہے کہ مذکورہ بالا بات امام ابن ابی زید کی کتاب النوادر والزیادات میں لکھی ہوئی ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ امام ابن ابی زید ۳۸۹ھ یا ۳۹۸ھ میں فوت ہوئے شیخ خلیل نے جو یہ کہا کہ میں نے اسے نہیں دیکھا تو موصوف کے نہ دیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام تلمسانی کی نقل صحیح نہیں خصوصاً اس صورت میں کہ اس بات کو تلمسانی کے علاوہ متعدد علمار نے نقل کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مدیر تجلی کے مذکورہ بالا مزاعم فاسدہ کی تکذیب ہوتی ہے۔ مالکی مذہب میں کسی فتوی کی موجودگی اور اس پر کچھ مالکی اماموں کے عمل سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام مالک کا بھی فتویٰ اسی طرح تھا جیسا کہ حنفی مذہب کے بہت سے فتادی امام ابو حنیفہ سے نہیں بلکہ ان کے تلامذہ نیز دوسرے ائمہ سے منقول ہیں پھر بھی ان فتادی کو اصول تخریج کے مطابق حنفی مذہب کے فتادیٰ کہا جاتا ہے۔

علامہ قسطلانی نے یہ بھی کہا ہے کہ :-

وفی الاشراف عن بعض المبتدعة انه یلزم بالثلاث اذا کانت مجموعة واحدة وھو قول محمد بن اسحاق صاحب المغازی وحجاج بن ارطاة الخ (ارشاد الساری ص۱۲۷ ج۸)

یعنی الاشراف علی مذاہب الاشراف للوزیر یحییٰ بن محمد بن ہبیرہ الشیبانی البغدادی الحنبلی میں مذکور ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دینے والوں میں امام المغازی محمد بن اسحاق اور قاضی حجاج بن ارطاۃ بھی ہیں،،

مذکورہ بالا بات کے کہنے والے مشہور حنبلی امام وزیر یحییٰ بن محمد ھبیرہ ۴۹۹ھ میں پیدا ہوئے اور ۵۶۰ھ میں فوت ہوئے (موصوف ابن ہبیرہ کے حالات کے لئے ملاحظہ ہو سیر اعلام النبلاء ص۴۲۶ تا ص۴۳۲ ج۲۰ و معجم المولفین ص ۲۲۸، ۲۲۹ ج۱۳ وغیرہ) یعنی کہ موصوف یحییٰ امام ابن تیمیہ سے بہت پہلے فوت ہو چکے تھے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ کے مشہور معاصرین امام المغازی محمد بن اسحاق اور قاضی حجاج بن ارطاۃ جیسے اماموں کا یہی مسلک بتلایا ہے۔ یہ دونوں حضرات جس طرح امام ابو حنیفہ کے معاصر تھے اسی طرح امام مالک کے بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ لوگ پہلی اور دوسری ہی صدی ہجری کے اساطین امت میں سے تھے، ان دونوں

حضرات نیز ان کے علاوہ بھی متعدد اساطین امت کی بابت یہی بات مدیر تجلی کے ہم مذہب حنفی امام بدر الدین عینی نے بھی عمدۃ القاری شرح بخاری میں کہی ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۹ ص ۵۳۲)

امام المغازی محمد بن اسحاق اور قاضی حجاج بن ارطاۃ کے خلاف مدیر تجلی کی یاوہ گوئی کی حقیقت ہم نے آگے چل کر واضح کی ہے اور بتلایا ہے کہ یہ دونوں حضرات اکابر فقہاء محدثین اور ثقہ ائمۂ دین میں سے ہیں اور مسئلہ مذکورہ میں ان دونوں نیز ان سے بھی زیادہ مقدم اہل علم وفضل نے اہل حدیث والا موقف اختیار کر رکھا ہے۔ یہ ساری باتیں مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی تکذیب کے لئے کافی ہیں۔

امام ابو عبد اللہ محمد قرطبی متوفی ۶۷۲ھ کیا فرماتے ہیں؟

امام نووی کے سال وفات میں فوت ہونے والے امام ابو عبد اللہ محمد بن احمد قرطبی المتوفی ۶۷۲ھ ہیں، موصوف کا سال ولادت ہم کو نہیں معلوم ہو سکا۔ معجم المولفین جیسی کتاب میں بھی موصوف کا سال ولادت نہیں دیا اگر یہ مان لیا جائے کہ موصوف قرطبی بھی ولادت میں امام نووی کے برابر ہیں تو موصوف کا سال ولادت ۶۱۶ھ قرار پاتا ہے یعنی کہ موصوف قرطبی بھی امام ابن تیمیہ سے باعتبار زمانہ مقدم ہیں، انھوں نے اپنے مندرجہ ذیل بیان میں موقف اہل تقلید کو "قول جمہور سلف" اور موقف اہل حدیث کو امام طاؤس اور بعض اہل ظاہر کا مسلک تسلیم کرتے ہوئے آگے چل کر امام احمد بن محمد بن مغیث سے نقل کرتے ہوئے مسئلہ مذکورہ کو امت کا اختلافی مسئلہ قرار دیا ہے۔

موصوف قرطبی فرماتے ہیں کہ:۔

"قال علماؤنا واتفق ائمۃ الفتوی علی لزوم ایقاع الطلاق الثلاث فی کلمۃ واحدۃ وھو قول جمھور السلف وشذ طاؤس وبعض اھل الظاھر الی ان الطلاق الثلاث فی کلمۃ واحدۃ یقع واحدۃ ویروی ھذا عن محمد بن اسحاق والحجاج بن ارطاۃ وقیل عنھما لا یلزم منہ شیء وھو قول مقاتل ویحکی عن داؤد انہ لا یقع والمشھور عن الحجاج بن ارطاۃ وجمھور السلف والائمۃ انہ لازم واقع ثلاثا الخ

یعنی ہمارے علماء (مراد مالکی علماء) نے کہا ہے کہ بیک زبان کی طلاق ثلثہ کے وقوع پر ائمہ فتوی (مراد مالکی علماء میں سے فتویٰ دینے والے حضرات) متفق ہیں اور جمہور سلف کا یہی مسلک ہے اور طاؤس اور بعض اہل ظاہر نے شذوذ کا راستہ اختیار کرکے کہا کہ ایسی تین طلاقیں ایک ہونگی یہ قول محمد بن اسحاق و حجاج بن ارطاۃ سے بھی مروی ہے مگر دونوں سے یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ ایسی طلاقیں واقع ہی نہیں ہوں گی۔ مقاتل کا یہی مسلک ہے داؤد ظاہری سے بھی منقول ہے اور حجاج سے بھی مشہور بات یہی منقول ہے مگر جمہور سلف اور ائمہ فتویٰ وقوع مانتے ہیں۔ (تفسیر قرطبی ص۱۲۹ ج۳)

اپنے مذکورہ بالا بیان میں قرطبی نے بھی امام نووی ہی کی طرح موقف اہل تقلید کو صرف جمہور سلف و جمہور ائمہ کا مسلک قرار دیا ہے انھوں نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ اس پر پوری ہی امت کا اجماع ہے البتہ یہ دعوی کیا ہے کہ ائمہ فتویٰ مراد مالکی مذہب کے ائمہ فتویٰ ایسی طلاقوں کے وقوع پر متفق ہیں، موصوف نے جمہور کے مسلک سے اختلاف کرنے والے امام طاؤس اور بعض اہل ظاہر کو اگرچہ راہ شذوذ اختیار کرنے والا کہا ہے مگر اس کے خلاف والے موقف کو جمہور ہی کا مسلک قرار دینا بذات خود اس امر کی دلیل ہے کہ جمہور کے علاوہ کچھ اسلاف بہر حال موقف اہل حدیث رکھتے تھے۔ پھر قرطبی نے ایک طرف اگرچہ یہ کہا ہے کہ ہمارے مالکی علماء کا کہنا ہے کہ مالکی مذہب کے ارباب فتویٰ ایسی طلاقوں کے لزوم کے قائل ہیں مگر موصوف قرطبی نے بذات خود اپنے اس قول اور دعویٰ کی تردید کرنے والی ایک بات اپنے سے کہیں مقدم مالکی عالم احمد بن محمد بن مغیث سے نقل کیا ہے کہ:۔

"ثم اختلف اهل العلم بعد اجماعهم علی انه مطلق کم یلزمه من الطلاق فقال علی بن ابی طالب وابن مسعود لم یلزمه الا واحدة وقاله ابن عباس الی ان قال وقاله الزبیر بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وروا ذلك کله عن ابن وضاح وبه قال من شیوخ قرطبة ابن زنباع واحمد بن بقی بن مخلد ومحمد بن عبد السلام الخشنی فرید وقته وفقیه عصره واصبغ بن الحباب وجماعة سواهم"

یعنی تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ دینے والے کو طلاق دہندہ مانتے ہیں مگر اس میں اختلاف ہے کہ ایسی صورت طلاق میں کتنی طلاقیں واقع ہوں گی، چنانچہ

حضرت علی، ابن مسعود، ابن عباس، زبیر بن عوام اور عبد الرحمٰن بن عوف جیسے صحابہ ایسی تین طلاقوں کو صرف ایک قرار دیتے ہیں اور یہی فتویٰ قرطبہ کے مشائخ میں سے ابن زنباع و احمد بن بقی و محمد بن عبد السلام خشنی جیسے یکتائے روزگار و فقیہ عصر کا ہے نیز اصبغ بن الحباب اور ان کے علاوہ پوری ایک جماعت کا یہی فتویٰ ہے (تفسیر قرطبی ص ۱۳۲ ج ۳)

ایک طرف قرطبی کا یہ دعویٰ ہے کہ مالکی علما کہتے ہیں کہ تمام ارباب فتاویٰ کا ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے تین ہونے پر اتفاق ہے دوسری طرف اپنے سے کہیں زیادہ مقدم مالکی امام احمد بن مغیث سے موصوف قرطبی یہ نقل کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہل علم کے یہاں اختلافی ہے اور موقف اہل حدیث کے حامی متعدد صحابہ کرام اور بہت سارے مالکی ائمہ و فقہاء مثلاً ابن زنباع و احمد بن بقی وغیرہم بھی ہیں دریں صورت موصوف قرطبی کے اپنے ہی بیان سے ان کے اس بیان کی تردید ہوگئی کہ تمام ارباب فتاویٰ موقف اہل پر متفق ہیں۔ کیونکہ صحابہ کے علاوہ جن علماء کو موصوف قرطبی نے موقف اہلحدیث کا حامی بتلایا ہے۔ وہ سب کے سب مالکی المذہب کہے جاتے ہیں (کما سیاتی)

اور یہ سب کے سب حضرات دوسری صدی سے لے کر چوتھی صدی کے ارباب فتاویٰ و ارباب قضا تھے (کما سیاتی) بہرحال امام احمد بن محمد بن مغیث تفاہت و علم و فضل اور مالکی المذہب ہونے میں قرطبی موصوف سے کہیں زیادہ شہرت و اہمیت رکھتے ہیں نیز موصوف ابن مغیث پانچویں صدی کے آدمی ہیں، پانچویں صدی کے اتنے بڑے امام کا اس مسئلہ کو اختلافی قرار دے کر یہ تسلیم کرنا کہ متعدد صحابہ و اسلاف اور دوسری تیسری و چوتھی صدی کے بہت سے ارباب فتویٰ موقف اہلحدیث رکھتے تھے، بذات خود قرطبی موصوف کی تردید کے لئے کافی ہے۔ اور یہی چیز مدیر تجلی جیسے لوگوں کے مزاعم فاسدہ و خیالات باطلہ کی تکذیب کیلئے بھی کافی ہے۔

امام فخر الدین رازی متوفی ۶۰۶ھ کیا فرماتے ہیں؟

امام قرطبی سے کہیں مقدم امام فخر الدین محمد بن عمر خطیب رازی مولود ۵۴۳ھ / ۵۴۴ھ و متوفی ۶۰۶ھ ہیں، انھوں نے اپنی مطبوعہ تفسیر کبیر میں بالصراحت فرمایا کہ :۔

" فثبت ان ھذہ الآیۃ دالۃ علی الامر بتفریق الطلقات وعلی التشدید فی ذلک الامر والمبالغۃ فیہ ثم القائلون بھذا القول اختلفوا علی قولین الاول وھو اختیار

کثیر من علماء الدین انہ لو طلقھا اثنین او ثلاثا لا یقع الا واحدۃ وھذا القول ھو الاقیس الخ ،،

یعنی "الطلاق مرتان" والی آیت کی جو تفسیر اجماع امت سے مستفاد ہوتی ہے اس کے مطابق ثابت ہوا کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تینوں طلاقوں کو تین مختلف اوقات میں دینے کا شدت ومبالغہ کے ساتھ حکم دیا گیا ہے پھر اس اجماعی موقف کے قائلین میں باہم یہ اختلاف ہے کہ بیک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک واقع ہوگی یا تین تو علمائے دین میں سے بہت سے علماء کا اختیار کردہ موقف یہ ہے کہ ایک سے زیادہ ایک وقت میں دی ہوئی دو تین طلاقیں صرف ایک ہونگی اور یہی قول حکم قرآن کے مطابق ہونے کے ساتھ قیاس سے بھی زیادہ تعلق رکھتا ہے (تفسیر کبیر ص ۲۴۸ ج ۲)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ زیر بحث مسئلہ میں موقف اہلحدیث کو امام فخرالدین رازی نے نص قرآن سے ثابت شدہ مسئلہ قرار دینے کے ساتھ صراحت سے فرمایا ہے کہ یہ مذہب بہت سے علماء دین کا ہے نیز یہ کہ یہ مسئلہ اہل علم کے درمیان اختلافی مسئلہ ہے پھر بھی مدیر تجلی کے شدید وقبیح جہل مرکب نے موصوف کو اس قدر اندھا بہرا بنا رکھا ہے کہ ۵۴۲ھ میں پیدا ہونے والے اتنے جلیل القدر امام رازی کی یہ واضح وصریح عبارت موصوف کو نظر نہیں آئی، امام رازی کا ابن تیمیہ سے زمانہ میں کہیں مقدم ہونا صرف اسی شخص کو نظر نہیں آسکتا جو ممسوخ الفطرہ ہونے کے سبب ظاہری و باطنی بصیرت و بصارت سے بالکل محروم ہو چکا ہو۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ امام فخرالدین رازی موقف اہل حدیث کو بہت سے "علمائے دین" کا مسلک قرار دیتے ہیں مگر مدیر تجلی اسے صرف اہل بدعت، روافض و خوارج کا مسلک کہتے ہیں۔

واضح رہے کہ امام رازی، امام ابن تیمیہؒ کے دادا ابوالبرکات عبدالسلام حرانی مولود ۵۹۰ھ ومتوفی ۶۵۳ھ کے معاصر تھے اور امام ابن تیمیہ کے دادا موصوف بھی ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے تھے۔

(کما سیاتی)

امام ابن تیمیہؒ کیا فرماتے ہیں؟

امام ابن تیمیہؒ کی مندرجہ ذیل تصریح کی تکذیب صرف مدیر تجلی جیسے منکرین حقائق ہی کر سکتے ہیں :-

"الثالث" انہ محرم ولا یلزم منہ الا طلقۃ واحدۃ وھذا القول منقول عن طائفۃ من السلف والخلف من اصحاب رسول اللہ ﷺ مثل الزبیر بن عوام وعبد الرحمن بن عوف ویروی عن علی وابن مسعود وابن عباس القولان وھو قول کثیر من التابعین ومن بعدھم مثل طاؤس وخلاس بن عمرو ومحمد بن اسحاق وھو قول داؤد واکثر اصحابہ ویروی ذلک عن ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین وابن جعفر بن محمد ولھذا ذھب الی ذلک من ذھب من الشیعۃ وھو قول بعض اصحاب ابی حنیفۃ و مالک واحمد بن حنبل (فتاوی ابن تیمیہؒ ص ۸ ج ۳۳)

یعنی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو حرام قرار دینے والوں میں سے ایک گروہ کہتا ہے کہ تینوں طلاقیں صرف ایک واقع ہوں گی یہ مذہب صحابہ سے لے کر تابعین واتباع تابعین اور بعد کے لوگوں میں سے متعدد حضرات سے منقول ہے مثلاً صحابہ میں سے حضرت زبیر بن عوام وعبدالرحمن بن عوف سے نیز حضرت علی وابن مسعود وابن عباس سے اس سلسلے میں دو اقوال منقول ہیں ایک تینوں کو تین قرار دئے جانے کا دوسرا تینوں کو ایک قرار دئے جانے کا تینوں کو ایک قرار دئے جانے والا قول صحابہ کے بعد طاؤس وخلاس ومحمد بن اسحاق کا بھی ہے، داؤد ظاہری اور ان کے اکثر اصحاب یہی فتوی دیتے ہیں، یہی فتوی امام ابوجعفر محمد بن علی اور ان کے صاحبزادے سے بھی مروی ہے ان دونوں حضرات کی متابعت میں کچھ شیعوں نے بھی یہی مذہب اختیار کر رکھا ہے اور حنفی ومالکی وحنبلی مذاہب والوں میں سے بعض حضرات کا یہی مذہب ہے۔

اپنی مذکورہ بالا بات امام ابن تیمیہؒ نے آگے چل کر ص۸۳ تا ص۸۴ ج ۳۳ میں دہراتے ہوئے صراحت کی ہے کہ حنفی ومالکی وحنبلی مذہب والوں کا پورا ایک گروہ ہی اس مسلک کا حامی وقائل ہے خود ہمارے دادا امام ابوالبرکات ابن تیمیہ رحمہ بھی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو کبھی کبھی ایک قرار

دے دیا کرتے تھے۔ موصوف امام ابن تیمیہ آگے چل کر یہ بھی فرماتے ہیں کہ:۔

ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دئے جانے کا جو رواج عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں تھا اسی کے مطابق علمار کا ایک گروہ ایسی طلاقوں کو صرف ایک قرار دیا کرتا تھا مگر کبھی کبھی یہ لوگ ایسی طلاقوں کو تین بھی قرار دیا کرتے تھے۔ یہ چیز کچھ صحابہ سے بھی منقول ہے، مختلف اوقات میں دو مختلف فتاویٰ یہ لوگ اس لئے دیتے تھے کہ ان کی اجتہادی رائے مختلف اوقات میں مختلف ہو جایا کرتی تھی ایک قول کو کبھی زیادہ صحیح سمجھ کر اس کے مطابق فتویٰ دیتے اور کبھی دوسرے کو صحیح تصور کرتے تو دوسرے کے مطابق یا پھر ایسی طلاقوں کو یہ لوگ کبھی کبھی تعزیری طور پر تین قرار دے دیا کرتے تھے انھیں میں ہمارے دادا شیخ ابوالبرکات بن تیمیہ بھی تھے۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ص۹۳ ج۳۳)

امام ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوا کہ موصوف کے دادا امام ابوالبرکات مجدالدین عبدالسلام بن عبداللہ بن تیمیہ حرانی مولود ۵۹۰ھ متوفی ۶۵۳ھ بھی زیر بحث مسئلہ میں موقف اہل حدیث کے مطابق کبھی کبھار اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیا کرتے تھے ظاہر ہے کہ موصوف کا یہ فتویٰ اس کے منافی نہیں کہ انھوں نے بعض کتابوں میں اس معاملہ میں جمہور کا موقف اختیار کر رکھا ہے مگر مدیر تجلی کی طبیعت امام ابن تیمیہ کے اس بیان کو بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہے (تجلی کا طلاق نمبر)

یہ معلوم ہے کہ امام ابن تیمیہ کے دادا موصوف ۵۹۰ھ میں پیدا اور ۶۵۳ھ میں فوت ہوئے تھے اس سے مدیر تجلی کے اس دعویٰ کی بہرحال تکذیب ہوتی ہے کہ دور رسالت کے سات آٹھ سو سال بعد صرف امام ابن تیمیہ نے موقف مذکور اختیار کیا اور اس کے پہلے سات آٹھ سو سال تک صرف موقف مدیر تجلی پر متفق علیہ طور پر فتویٰ دیا جاتا تھا کیونکہ امام ابن تیمیہ کے دادا وفات نبوی کے تقریباً ۵۸۰ھ کے بعد پیدا ہو چکے تھے، اور یہ معلوم ہے کہ امام ابن تیمیہ کے دادا بہت بڑے فقیہ ومفتی اور مقبول خاص وعام تھے، ظاہر ہے کہ امام موصوف کے دادا نے مدیر تجلی کے اختیار کردہ موقف کو غیر اجماعی ہی تسلیم کرنے کے بعد یہ فتویٰ دیا تھا کیونکہ موصوف بھی اجماع امت کی حجیت کے قائل تھے اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ چھٹی ساتویں صدی کے امام

ابوالبرکات مسئلہ مذکورہ کو اجماعی نہیں تسلیم کرتے تھے۔

امام ابوالولید ازدی متوفی ۶۰۶ھ کا بیان

صرف یہی نہیں بلکہ امام ابن تیمیہ کے دادا موصوف سے بھی مقدم مشہور مالکی فقیہ، امام وقت قاضی زماں امام ابوالولید ھشام بن عبداللہ بن ہشام ازدی قرطبی متوفی ۶۰۶ھ موصوف (ابوالولید کے ترجمہ کے لئے ملاحظہ ہو ھدیۃ العارفین ص۵۰۹، ۲۷۵۱۰، ترتیب المدارک ودیباج واعلام لزرکلی ومعجم المؤلفین ص۱۴۹) نے اپنی کتاب "مفید الاحکام فیما یعرض لھم من النوازل والاحکام"، میں پوری صراحت کے ساتھ وضاحت کی ہے کہ زیر بحث مسئلہ امت کے مابین اختلافی مسئلہ ہے چنانچہ صحابہ میں سے ابن عباس وعلی بن ابی طالب، ابن مسعود زبیر بن عوام وعبدالرحمٰن بن عوف موقف اہلحدیث کے قائل تھے اور تیسری صدی کے مالکی علماء میں سے متعدد فقہاء ومحدثین مثلا اصبغ بن الحباب، ابن زنباع، احمد بن بقی بن مخلد ومحمد بن عبدالسلام خشنی اور ان کے علاوہ بہت سے فقہاء قرطبہ مسلک اہلحدیث کے قائل اور حامی ہیں،،

(اغاثۃ اللہفان بحوالۂ مفید الاحکام فیما یعرض لھم من النوازل والاحکام ص ۱۷۸، ۹۷ وکتاب الوثائق لابی الحسن النسفی)

افسوس کہ مدیر تجلی اور ان جیسے محروم علم وفن وشکار جہل مرکب پانچویں چھٹی صدی کے اتنے عظیم المرتبت امام کے مذکورہ بالا بیان سے بے خبر نابلد ہونے کے باوجود دعوی علم وتحقیق رکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اجماع سے اختلاف والی بات دور رسالت کے سات آٹھ سو سال بعد امام ابن تیمیہ نے پیدا کی ہے۔ ایسے کور باطن وکور ظاہر لوگوں سے علم وتحقیق کی بنیاد پر بات کرنی بھی فضول ہے ہم یہ باتیں عقل سلیم والوں سے کر رہے ہیں

امام ابوالحسن لخمی متوفی ۴۷۸ھ کا بیان

امام ابوالولید ہشام مذکور سے بھی بہت پہلے پیدا ہونے والے مشہور و معروف مالکی فقیہ و قاضی اور ماہر اختلاف فقہاء امام ابوالحسن علی بن عبداللہ بن ابراہیم لخمی المنطبی گزرے ہیں جن کی ایک مشہور و معروف کتاب اختلاف فقہاء کے سلسلے میں بنام "النھایۃ والتمام فی معرفۃ الوثائق والاحکام" پائی جاتی ہے یہ کتاب "الوثائق الکبیر" کے نام سے بھی اہل علم کے یہاں معروف ہے، موصوف ابوالحسن اللخمی بتصریح بروکلمان ۴۷۸ھ یا ۴۹۸ھ میں فوت ہوئے اور بعض دوسرے حضرات نے ان کا سال وفات ۵۷۰ھ، ۵۶۷ھ بھی بتلایا ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو معجم المولفین للکحالہ ص ۱۲۹ ج ۷ والضیاح المکنون ص ۳۹۲ ج ۲ و ھدیۃ العارفین ص ۷۰۰ ج ۱ و کشف الظنون ص ۴۴ و اغاثۃ اللھفان ص ۱۷۶)

موصوف ابوالحسن کا سال ولادت معلوم نہیں ہو سکا بہرحال ایک قول کے مطابق موصوف پانچویں صدی کے اور دوسرے قول کے مطابق چھٹی صدی کے امام وقت تھے انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ یہ مسئلہ امت کے درمیان اختلافی ہے، جمہور تین طلاقیں ملتے ہیں اور بعض اسلاف اسے ایک مانتے ہیں اور انھیں بعض اسلاف کے موقف پر فقیہان اندلس کی پوری ایک جماعت کا فتویٰ بھی ہے۔

(اغاثۃ اللھفان بحوالہ کتاب الوثائق الکبیر ص ۱۷۶، ۱۷۷)

پانچویں صدی کے امام ابوالحسن موصوف کا اعتراف مذکور واضح طور پر بتلا رہا ہے کہ اسلاف یعنی صحابہ و تابعین و اتباع تابعین کے زمانہ میں تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی کے متعدد ارباب فتوی و فقہ اس معاملہ میں موقف اہل حدیث کے حامی تھے مگر اس اندھے پن کو کیا کہا جائے کہ مدیر تجلی جیسے لوگوں کو یہ ساری باتیں نظر نہیں آتیں جو نہایت دریدہ دری سے یہ کہتے ہیں کہ دور رسالت کے سات آٹھ سو سال بعد صرف امام ابن تیمیہ نے اس مسئلہ میں اختلاف کا پتہ دیا اور خود اختلاف کیا ہے۔

امام ابن ابی زید قیروانی متوفی ۳۹۸ھ کا بیان

صرف یہی نہیں بلکہ چوتھی صدی میں ایک مشہور و معروف مالکی امام و فقیہ و مجتہد امام ابو محمد عبداللہ بن ابی زید قیروانی گزرے ہیں، موصوف قیروانی مالکی مذہب میں بلند مقام رکھنے کے سبب "مالک صغیر" کے لقب سے ملقب ہیں، اور موصوف علوم مالک کے جامع و مرتب اور مالکی مذہب کے بہت ماہر عالم عابد و زاہد مانے جاتے ہیں، ان کی بہت ساری کتابوں میں سے ایک کتاب "النوادر والزیادات" سو جلدوں میں ہے، موصوف ایک قول کے مطابق ۳۹۸ھ اور دوسرے کے مطابق ۳۸۹ھ میں فوت ہوئے۔ (الدیباج المذہب ص۴۲۷ ج۱ و ترتیب المدارک (سیر اعلام النبلاء جلد ۷، اور عام کتب تراجم)

ظاہر ہے کہ موصوف ابن ابی زید چوتھی صدی کے امام و فقیہ ہیں، موصوف ابن ابی زید کا یہ اعتراف امام التلمسانی ابراہیم بن یحییٰ بن موسیٰ اللخمی ابو اسحاق مالکی فقیہ متوفی ۶۶۳ھ نے اپنی کتاب شرح الخلاف (شرح الخلاف کئی ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ (ملاحظہ ہو معجم المؤلفین ص۱۲۵ ج۱) میں نقل کیا ہے کہ اس معاملہ میں موقف اہل حدیث کے مطابق خود امام مالک کا بھی ایک قول ہے جو شاذ ہے نیز ابن ابی زید کے علاوہ دوسروں نے کہا کہ مالکی مذہب میں ایک قول یہ بھی ہے اور تلمسانی نے کہا کہ بہت سے فقہائے مالکیہ کا مذہب یہی ہے۔

(اغاثۃ اللہفان ص ۱۷۶)

واضح رہے کہ امام مالک کی طرف اس قول کا انتساب بطریق تخریج کیا گیا ہے یعنی کہ امام مالک کے فقہی مسلک کے اصول و قواعد سے یہی بات مستخرج ہوتی ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ معنوی طور پر ایک قرار پائیں گی جیسا کہ تہائی مال سے زیادہ وصیت کرنے کی صورت میں صرف تہائی مال میں وصیت صحیح مانی جائے گی زیادہ والی وصیت باطل ہوگی۔

امام ابن مغیث متوفی ۴۵۹ھ کا بیان

امام ابو جعفر احمد بن محمد بن مغیث مولود ۴۰۶ھ اور متوفی ۴۵۹ھ بہت بڑے فقیہ و محدث اور ثقہ راوی حدیث نیز مشہور کتاب المقنع فی علم الشروط کے مصنف ہیں۔
(ملاحظہ ہو الدیباج المذہب ص۱۸۲ ج۱، علماء اندلس ، ترتیب المدارک ، معجم المولفین ص۱۸۱ ج۱)
یعنی کہ موصوف ابو جعفر بھی پانچویں صدی کے امام وقت ہیں اور انھوں نے پوری تفصیل کے ساتھ مسئلہ مذکورہ کو صحابہ و تابعین و اتباع تابعین نیز بعد کے علماء کے درمیان اختلافی قرار دیا ہے (فتاوی ابن تیمیہ بحوالہ المقنع فی علوم الشروط و اغاثۃ اللھفان و تفسیر قرطبی)
امام ابو جعفر احمد بن مغیث کی کتاب مذکور کے حوالہ سے ان کے بعد والے بہت سے اہل علم نے یہی بات نقل کی ہے اور احمد بن مغیث نے یہ بات بحوالہ امام محمد بن وضاح نقل کی ہے جو تیسری صدی کے مشہور و معروف ثقہ محدث ہیں۔
ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ تیسری صدی سے لے کر ہر دور کے کچھ نہ کچھ ذمہ دار اہل علم نے اپنی کتابوں میں اس مسئلہ کو اختلافی تسلیم کیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ اہل اسلام میں تصنیف کا رواج تیسری صدی سے عام طور پر شروع ہوا ہے اور بطور نقل روایت اس کا اختلافی ہونا صحابہ و تابعین کے دور میں بھی ثابت ہے پھر بھی اس حقیقت کا مدیر تجلی جیسے لوگوں کو نظر نہ آنا اس لئے تعجب خیز نہیں کہ خدا کی بعض مخلوق سورج کی روشنی میں بھی کچھ دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ البتہ تعجب یہ ہے کہ اس قسم کے ناآشنائے علوم و فنون کو خود بھی دعویٰ ہمہ دانی ہے اور ان کے معتقدین و متوسلین کو بھی۔
مدیر تجلی نے امام ابو جعفر احمد بن مغیث جیسے ثقہ و باعظمت فقیہ و محدث کو بھی اپنی دریدہ دہنی و بدزبانی و یاوہ گوئی کا نشانہ بنایا ہے اور اس کے باوجود موصوف اپنے ثقہ، باتمیز محقق اور باادب ہونے کا پروپیگنڈہ کرتے ہیں۔
ناظرین کرام کے سامنے آنے والی تفصیل میں مدلل طور پر یہ بات آرہی ہے کہ زیر بحث مسئلہ صحابہ کے زمانے سے آج تک ہمیشہ اختلافی مسئلہ رہا ہے نیز یہ تفصیل بھی جلد آرہی ہے

کہ اس اختلافی مسئلہ میں از روئے تحقیق حق بات اہل حدیث کے ساتھ ہے۔
ناظرین کرام بنظر انصاف سنجیدگی کے ساتھ صفحات آئندہ کا مطالعہ کریں۔

حضرت عمرؓ کا یہ اعتراف کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو کتاب و سنت میں ایک قرار دیا گیا ہے

ابتدائے بحث میں ص۱۱ پر بیک وقت کی طلاق ثلاثہ سے متعلق صحیح مسلم وغیرہ سے جو حدیث ابن عباسؓ ہم نقل کر آئے ہیں اس سے صاف طور پر واضح ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ کو اس بات کا اعتراف تھا کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دینے سے متعلق جو قانون میں اپنی خلافت کے دوسرے تیسرے سال نافذ کرنے جارہا ہوں اس قانون سے پہلے عہد نبوی وصدیقی وفاروقی میں ایسی طلاقوں کو ایک ہی طلاق قرار دینے کا رواج عام تھا، یہی بات مندرجہ ذیل روایت میں بھی مذکور ہے کہ :۔

قال الامام سعید بن منصور نا ھشیم ثنا ابو حرۃ عن الحسن فی الرجل طلق امراتہ ثلاثا بکلمۃ واحدۃ فقال عمر لو حملناھم علی کتاب اللہ ثم قال لا بل نلزمھم ما الزموا انفسھم،

یعنی حضرت حسن بصری نے بیک زبان تین طلاقیں دینے والے آدمی کی بابت کہا، کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے اس سلسلہ میں فرمایا تھا کہ کاش ہم لوگوں کو اس معاملہ میں کتاب اللہ کے فیصلہ پر کاربند بنا سکتے مگر ہم ایسا نہیں کریں گے بلکہ کتاب اللہ کے حکم کے خلاف لوگ جب بیک وقت تین طلاقیں دینے لگے ہیں تو ان کی ان طلاقوں کو ہم ان پر نافذ کردیں گے،

(سنن سعید بن منصور ص۲۵۹ ج۱ ق۲)

مندرجہ بالا روایت کا واضح مفاد صحیح مسلم والی حدیث ابن عباسؓ کے ساتھ مل کر یہ ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ کو پوری طرح اس بات کا اعتراف تھا کہ کتاب اللہ میں یعنی قرآن مجید میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ کتاب اللہ ہی کے مطابق

خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی تھا جس پر عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی تک عمل ہوتا رہا تھا، البتہ یہ روایت مرسل ہے کیونکہ امام حسن بصری کا حضرت عمر بن خطاب سے سماع نہیں ہوسکا ہے مگر یہ معلوم ہے کہ حدیث مرسل حنفی و مالکی مذہب میں مطلقاً حجت ہے اور شافعی ودیگر مذاہب میں شروطِ معتبرہ کی موجودگی میں حجت ہے، مثلاً اس کی معنوی متابعت کسی متصل روایت سے ہو رہی ہو خواہ وہ متصل روایت کچھ ضعیف ہی کیوں نہ ہو اور حسن کی نقل کردہ روایت مذکورہ کی معنوی متابعت صحیح مسلم وغیرہ میں مروی شدہ روایت ابن عباس سے پوری طرح ہوتی ہے امام حسن سے روایت مذکورہ کے ناقل ابوحرہ واصل بن عبدالرحمٰن متوفی ۱۵۲ھ ثقہ ہیں مگر لوگوں کا کہنا ہے کہ ابوحرہ نے حسن بصری سے بہت کم احادیث روایت کی ہیں، اور مدلس بھی ہیں اس لئے بلا تصریح سماع حسن سے موصوف کی روایت بلا متابع مقبول نہیں ہوگی (ماحصل از کتب رجال ترجمہ ابوحرہ واصل بن عبدالرحمٰن) ہم کہتے ہیں کہ حسن سے ابوحرہ کی نقل کردہ اس روایت کی معنوی متابعت ایک تو مسلم والی حدیث ابن عباس سے ہوتی ہے دوسرے اس کی متابعت مندرجہ ذیل روایت سے بھی ہوتی ہے :-

قال سعید بن منصور ثنا خالد بن عبد اللہ عن سعید الجریری عن الحسن ان عمر بن الخطاب کتب إلی ابی موسیٰ الاشعری لقد هممت ان اجعل اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا فی مجلس واحد أن اجعلها واحدة ولکن اقوا ما جعلوا علی انفسهم فالزم کل نفس ما الزم نفسه من قال لامرأته أنت علی حرام فهی حرام ومن قال أنت بائنة فهی بائنة ومن قال انت طالق ثلاثا فهی ثلاث ۔

یعنی حسن بصری نے کہا کہ عمر بن خطاب نے ابوموسیٰ اشعری گورنر بصرہ کو لکھا کہ میرا ارادہ تو یہی تھا کہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دوں مگر کچھ لوگوں نے انھیں اپنے طرز عمل سے اپنے اوپر لازم قرار دے لیا ہے اس لئے میں بھی ہر شخص کی لازم کردہ چیز کو اس پر لازم قرار دے دیتا ہوں لہذا جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تم مجھ پر حرام ہو تو وہ اس پر حرام ہے اور جو اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تم بائنہ ہو تو وہ بائنہ ہے اور جو اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تم کو تین طلاقیں دیتا ہوں تو وہ تین طلاقیں واقع مانی جائیں گی۔

(سنن سعید بن منصور ص۲۵۹ ج۱ ق۲)

مندرجہ بالا روایت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر اگرچہ یہی چاہت و خواہش رکھتے تھے کہ حکم قرآن و شرعی کے مطابق ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیں مگر موصوف کو لوگوں کی بے راہ روی سے اس قدر تکلیف و ناراضگی تھی کہ انھوں نے تکلیف و ناراضگی کی بنا پر سیاسۃً و تعزیرًا ایسی طلاقوں کو تین قرار دیئے جانے کا حکم جاری کر دیا، حضرت عمر رضہ کے ان واضح بیانات کے باوجود جو شخص یہ جھوٹا دعویٰ کرتا پھرتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنا یہ قانون کسی نص شرعی کی بنا پر جاری کیا تھا وہ یقیناً اپنے اس دعوے میں کذاب محض ہے، حضرت عمر بن خطاب سے اگرچہ حضرت حسن کا سماع نہیں مگر مذکورہ بالا روایت کے مطابق انھوں نے یہ کہا کہ حضرت عمر رضہ نے اپنی یہ بات تحریری طور پر ابو موسیٰ اشعری کو لکھ کر بھیجی تھی۔ ظاہر ہے کہ ابو موسیٰ اشعری سے حسن کا سماع ثابت ہے اور انھیں سے حسن بصری نے سن کر یہ حدیث روایت کی ہے، لہذا یہ حدیث اپنے پہلے والی حدیث مرسل کی متابع بھی ہوگی اور ان دونوں کی معنوی متابعت مسلم والی حدیثِ ابن عباس سے ہوتی ہے اسی طرح یہ حدیث حضرت حسن سے سعید بن ایاس جریری بصری متوفی ۱۴۴ھ نے نقل کی ہے جو بلند پایہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں، اس طرح یہ حدیث اپنے سے پہلے والی اس حدیث کی قوی اور معتبر معنوی متابع ہوئی جس کو حسن سے ابو حرۃ واصل بن عبد الرحمن نے نقل کر رکھا ہے۔ سعید بن ایاس جریری سے اس حدیث کو خالد بن عبد اللہ واسطی مولود ۱۱۵ھ و متوفی ۱۸۹ھ نے نقل کیا جو بلند پایہ ثقہ اور صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں (عام کتب رجال) اور خالد واسطی سے اسے امام سعید بن منصور جیسے ثقہ نے نقل کیا ہے۔ لہذا یہ حدیث بذاتِ خود معتبر ہوئی اور اس معنی والی دوسری خفیف الضعف روایتِ سابقہ کی متابع بھی ہوئی، ان دونوں روایات کا حاصل بہر حال یہ ہے کہ حضرت عمر معترف تھے کہ کتاب و سنت کا حکم یہی ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ تین کے بجائے ایک قرار پائیں جن کی تائید صحیح مسلم والی روایت ابن عباس نیز دوسری احادیث و آیات سے بھی ہوتی ہے، اور اس اعتراف کے ساتھ موصوف حضرت عمر چاہتے بھی تھے کہ ایک وقت کی تینوں طلاقوں کو صرف ایک ہی قرار دیں، مگر لوگوں کی بے راہ روی نے موصوف کو اس قدر برانگیختہ کر دیا تھا کہ انھوں نے تعزیری طور پر ایسی طلاقوں کو تین قرار

دے دیا جس طرح کہ موصوف کو اس کا اعتراف تھا کہ حج تمتع کی اجازت کتاب وسنت میں ہے مگر انہیں یہ پسند نہیں تھا کہ حج وعمرہ کے درمیان وقفۂ حلت میں لوگ حرم کے اندر اپنی بیویوں سے وطی کریں، اس وجہ سے موصوف نے حج تمتع پر بھی پابندی لگا دی حتی کہ جس طرح تین طلاقیں بیک وقت دینے والے بعض لوگوں کو حضرت عمرؓ نے تعزیری سزائیں دی تھیں اسی طرح حج تمتع کرنے والوں کو بھی موصوف تعزیری سزائیں دیتے تھے، لیکن جس طرح حج تمتع پر موصوف کی لگائی ہوئی پابندی کو اہل علم نے غیر صحیح قرار دے کر نصوص پر عمل کرتے ہوئے حج تمتع کو جائز قرار دیا ہے اسی طرح اس معاملۂ طلاق میں بھی لوگوں کو یہی کرنا چاہئے تھا کہ نصوص کی پیروی کرتے ہوئے حضرت عمرؓ کے موقف کو چھوڑ کر ایسی طلاقوں کو ایک ہی مانیں مگر لوگوں نے ایسا نہیں کیا تو عام لوگوں کے اصول کی پیروی کرتے ہوئے اہلحدیثوں نے اگر یہ کام کیا تو انھیں مطعون نہیں کیا جا سکتا۔

کیا طلاق سے متعلق اپنے جاری کردہ تعزیری قانون پر حضرت عمرؓ نادم تھے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق کے قول مذکور کی روایت کرنے والے امام حسن بصری بذات خود ایک زمانہ تک اگرچہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیا کرتے تھے مگر مصنف عبدالرزاق کی مروی شدہ ایک روایت صحیحہ میں صراحت ہے کہ موصوف امام حسن بعد میں غیر مدخولہ کو بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو صرف ایک قرار دینے لگے اور زندگی بھر اسی موقف پر قائم رہے۔ (مصنف عبدالرزاق نیز ملاحظہ ہو اغاثۃ اللہفان ص۱۷۶)

اس روایت سے اگرچہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام حسن غیر مدخولہ کی ایک وقت والی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ موصوف مدخولہ کی بیک وقت طلاق ثلاثہ کو تین قرار دینے لگے تھے، بلکہ زیادہ قرین قیاس بات یہی ہے کہ جس طرح غیر مدخولہ کے معاملہ میں قانون فاروقی کا لحاظ کرتے ہوئے امام حسن نے اگرچہ ایک

زمانہ کے بعد نصوص کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دینے کا موقف اختیار کرلیا تھا اسی طرح مدخولہ کے بارے میں بھی نصوص کی پیروی کرتے ہوئے موصوف نے یہی موقف اپنایا ہوگا، دونوں میں تفریق کی کوئی بھی وجہ نہیں، چنانچہ جن لوگوں نے تفریق کی ہے انھوں نے قیاس واجتہاد کی بنا پر نصوص کے خلاف غلطی سے ایسا کر ڈالا ہے اور اسلاف کرام قیاس واجتہاد کی غلطی سے نصوص کی طرف رجوع کرنے کے عادی تھے بہرحال امام حسن بصری کا کم ازکم غیر مدخولہ عورت کے بارے میں نصوص کے مطابق موقف اہل حدیث کا حامی وقائل ہونا ثابت ہے اور یہ نہیں ثابت کیا جا سکتا کہ غیر مدخولہ کے بارے میں موقف مذکور اختیار کرنے کے بعد امام حسن نے مدخولہ کے بارے میں دوسرا موقف اختیار کرکے فتویٰ دیا ہو کہ اسے ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہیں حضرت عمر کا جاری کردہ یہ تعزیری قانون نصوص کے بالمقابل معاشرتی مصالح کے حق میں اتنا مفید نہیں ہو سکتا جتنا مفید نصوص ہو سکتے ہیں اس لئے یہ مستبعد نہیں کہ اس تعزیری قانون کو جاری کرنے کے بعد حضرت عمر کو اپنی غلطی کا احساس ہوا ہو، چنانچہ حافظ ابن قیم الجوزیہ نے اس سلسلہ میں مسند اسماعیلی سے مندرجہ ذیل روایت نقل کی ہے کہ :۔

اخبرنا ابو یعلی حدثنا صالح بن مالک حدثنا خالد بن یزید بن ابی مالک عن ابیہ قال عمر بن الخطاب ما ندمت علی شیء کندامتی علی ثلاث ان لا اکن حرمت الطلاق وعلی ان لا اکون انکحت الموالی وعلی ان لا اکون قتلت النوائح

یعنی یزید بن ابی مالک نے کہا کہ حضرت عمر نے فرمایا کہ مجھ کو جتنی ندامت تین باتوں پر ہے اتنی کسی پر نہیں، ان تینوں میں سے ایک طلاق کو حرام قرار دینے کا معاملہ، دوسرا موالی کے نکاح کا معاملہ تیسرا نوحہ خوانی کرنے والوں کے قتل کا معاملہ ہے۔

(اغاثۃ اللہفان ص ۱۸۱ بحوالہ مسند اسماعیلی)

حافظ ابن قیم نے مدلل طور پر بتلایا ہے کہ روایت مذکورہ کا مطلب ہے کہ حضرت عمرؓ کو ایک وقت کی تین طلاقوں کے سلسلے میں اپنے جاری کردہ تعزیری حکم پر ندامت تھی۔

(اغاثۃ اللہفان ص ۱۸۱ تا ۱۸۳)

مگر مدیر تجلی نے کہا کہ اپنا داعی توازن کھو دینے کے سبب حافظ ابن قیم نے روایت مذکورہ کا یہ معنی تبلایا ہے ورنہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ حضرت عمر کو اس بات پر ندامت تھی کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کو انھوں نے حرام کیوں نہیں قرار دیا (تجلی طلاق نمبر ص۴۶)

مدیر تجلی کو دوسروں کی بدزبانی کا بہت شکوہ ہے مگر حافظ ابن قیم کی شان میں موصوف نے جو بات کہی ہے نیز اس کے علاوہ اس طرح کی دوسری بہت ساری باتیں کیا تہذیب والی ہیں؟ اس سے قطع نظر معاملہ یہ ہے کہ ایک وقت میں تین طلاقیں دینے کو حضرت عمر زندگی بھر حرام کہتے رہے تھے اور ایسی طلاقیں دینے والوں کو سزائیں بھی دیتے رہتے تھے پھر موصوف کو ایسی طلاقیں دینے کو حرام نہ قرار دینے پر کیوں ندامت ہوتی بلکہ موصوف اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے رہتے تھے کہ کاش ہم کتاب اللہ کے حکم کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دے سکتے مگر چونکہ لوگوں نے بہت غلط روی اختیار کر رکھی ہے اس لئے تعزیراً ہم ان پر تینوں ہی طلاقیں نافذ کر دے رہے ہیں موصوف عمرؓ اگر نادم ہوتے تو کتاب اللہ کے حکم کے خلاف اپنے تعزیری حکم کے نفاذ پر مگر موصوف ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو اپنی مصلحت بینی کے سبب نافذ قرار دیتے تھے جیسا کہ موصوف نے حج تمتع پر پابندی لگا دی تھی۔

روایت مذکورہ کو ہم صرف اس قرینہ کی تائید میں پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں کہ صحابہ کرام خصوصاً عمر فاروق عام طور سے خلاف نصوص اپنے اختیار کردہ موقف پر آخر میں نادم ہو کر اس سے رجوع کر لیا کرتے تھے ورنہ ہم اس کی مذکور شدہ سند کو باعتبار اصول روایت صحیح نہیں کہہ سکتے مگر یقین کی حد تک یہ ظنِ غالب رکھتے ہیں کہ جن کتب حدیث تک ہم کو رسائی نہیں ان میں اس کے ایسے شواہد و متابع موجود ہیں جن کی بدولت روایت مذکورہ درجۂ صحت کو پہنچ جاتی ہے، ویسے ہم اس کے رواۃ پر تحقیقی بحث کر کے معاملہ واضح کرنا چاہتے ہیں۔

ترجمۂ یزید بن عبدالرحمٰن بن ابی مالک

حضرت عمر کے قول مذکور کے ناقل امام یزید بن عبدالرحمان بن ابی مالک ھانی ہمدانی دمشقی قاضی مشہور و معروف ثقہ تابعی ہیں۔ خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے موصوف کو قبیلۂ بنونمیر کا معلم بنا رکھا تھا تاکہ انھیں موصوف فقہ و قرأت کی تعلیم دیں، امام سعید بن عبدالعزیز دمشقی نے کہا کہ :-

"لم یکن عندنا اعلم بالقضاء منہ لا مکحول ولا غیرہ"، یعنی مکحول یا کوئی بھی صاحب علم مسائل عدلیہ کا یزید موصوف کے بالمقابل زیادہ علم نہیں رکھتا تھا"، (امام ابوحاتم وغیرہ نے موصوف کو ثقہ فقہا اہل شام میں سے قرار دیا (الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ترجمۂ یزید)

تمام اہل علم اور علمائے جرح و تعدیل مثلاً ابوحاتم، ابن حبان، ابوزرعہ، مفضل غلابی، دارقطنی، برقانی، ابن عدی، ابن سعد وغیرہم نے موصوف کو ثقہ کہا ہے (عام کتب تراجم)

حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں کہا کہ :-

"صدوق ربما وھم من السابعۃ مات سنۃ ثلثین او بعدھا ولہ اکثر من سبعین سنۃ"، یعنی موصوف "صدوق" ہیں بعض اوقات وہم کھا جاتے ہیں ۱۳۰ھ میں یا اس کے بعد ستر سال سے زیادہ عمر پاکر فوت ہوئے"

اس سے معلوم ہوا کہ موصوف صدوق و ثقہ تھے مگر بعض اوقات انھیں وہم لاحق ہو جاتا تھا لیکن یہ معلوم ہے کہ بعض اوقات وہم کا لاحق ہونا عام اکابر ثقات میں بھی پایا جاتا ہے اس لئے اس طرح کے رواۃ کی جس روایت میں وقوع وہم کا ثبوت ہو صرف وہی غیر معتبر و ساقط قرار پائے گی ورنہ باقی عام روایات مطلقاً معتبر و مقبول ہوں گی۔

حافظ ابن حجر کے بیان مذکور کا مفاد یہ بھی ہے کہ موصوف یزید اوسط درجے کے تابعی تھے اور ۱۳۰ھ میں یا اس کے بعد ستر سال سے زیادہ کی عمر میں فوت ہوئے تھے، اس سے لازم آتا ہے کہ موصوف ۶۰ھ کے لگ بھگ پیدا ہوئے تھے، ابن سعد واقدی سے ناقل ہیں کہ موصوف ۱۳۰ھ میں بعمر بہتر سال فوت ہوئے، اس اعتبار سے موصوف کا سال ولادت ۵۸ھ قرار

پایا ہے، مگر ولید بن مسلم نے کہا کہ موصوف یزید ۱۳۸ھ تک زندہ تھے (تہذیب التہذیب) واقدی کی بات معتبر نہیں، ان کے بالمقابل امام ابو مسہر جیسے ثقہ ماہر فن نے موصوف یزید کا سالِ ولادت ۶۰ھ بتلایا ہے اور ولید بن مسلم نے کہا کہ موصوف یزید ۱۳۸ھ تک زندہ تھے (تاریخ دمشق لابی زرعہ ص۲۵۶ ج۱)

مگر واقدی کی طرف سے کہا جا سکتا ہے کہ ۱۳۰ھ کے بعد والے کسر کی عدد حذف کر دی گئی ہے مگر اس صورت میں موصوف کی عمر کی جو تحدید واقدی نے بہتر سال کی ہے اس کی تاویل نہ ہو سکے گی۔ بہرحال واقدی پر دوسرے کی بات راجح ہے، اس اعتبار سے موصوف یزید کا سماع و لقاء حضرت عمر فاروق رضؓ سے نہیں، لہٰذا یہ روایت مرسل ہے۔ اور مرسل حنفی و مالکی مذہب میں حجت ہے اور شافعی مذہب میں بعض شرائط کے ساتھ حجت ہے اور قرائن احوال اس روایت کی معنوی تائید کرتے ہیں جیسا کہ ہم عرض کر آئے ہیں کہ بعض روایات صحیحہ سے مستفاد ہوتا ہے کہ حضرت عمر تعزیری قانون کے نفاذ کے بعد وقت واحد کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک کہنے لگے تھے۔ فتدبر۔

حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال ص۳۰۸ ج۴ میں موصوف کو ائمہ تابعین میں شمار کیا ہے البتہ یہ کہا ہے کہ جن صحابہ یا غیر صحابہ سے ان کا لقاء و ادراک نہیں ان سے موصوف مرسل اور مدلس روایت کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ حضرت عمر سے موصوف کا جب لقاء و سماع نہیں تو حضرت عمر سے موصوف کی روایت مذکورہ مرسل ہے اور چونکہ کسی سے سنکر ہی موصوف نے حضرت عمر والی یہ بات نقل کی ہے جس کا نام انھوں نے نہیں بتلایا اس لئے اس میں تدلیس بھی پائی جاتی ہے مگر یہ معلوم ہے کہ ۶۰ھ کے لگ بھگ پیدا ہونے والے یزید کا زمانۂ تحصیل علم خیر القرون کا زمانہ تھا جب کہ غلط بیانیاں عام نہیں تھیں اس لئے ظن غالب یہی ہے کہ موصوف نے یہ بات کسی ثقہ تابعی یا صحابی سے سن کر بیان کیا ہوگا۔ موصوف کے اساتذہ کی فہرست دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ موصوف صحابہ اور اکابر ثقہ تابعین ہی سے روایت کیا کرتے تھے، جس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ مرسل و مدلس روایت موصوف نے معتبر راوی سے سنی ہوگی، پھر بھی ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ موصوف اور عمر کا درمیانی راوی ثقہ ہی ہے۔

محمد بن خلف وکیع کی اخبار القضاۃ ص۲۰۶ ج۳ میں صراحت ہے کہ امام ولید بن مسلم

نے کہا کہ :۔

”یزید بن ابی مالک صاحب فقہ اھل دمشق وعنہ اخذوا ترتیب الدیات والشجاج ولہ روایات کثیرۃ“

یعنی موصوف اہل دمشق کے امام فقہ تھے اور انھیں سے فقہائے دمشق نے دیات و شجاج (زخموں) کے مسائل سیکھے، ان کی بہت ساری روایات ہیں۔

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب ترجمہ خالد بن یزید ص۱۲۷ ج ۲ میں تصریح کی ہے کہ یزید موصوف اہل دمشق کے فقیہ و مفتی تھے، اہل تقلید خصوصاً مدیر تجلی کے عام مذہب کہتے ہیں کہ جس راوی کا امام فقہ اور ثقہ ہونا ثابت ہو اس پر جرح مبہم اثر انداز نہیں ہوسکتی، بلکہ بعض صورتوں میں جرح مفسر بھی مردود ہوتی ہے (عام کتب اہل تقلید)

اس اصول کے مطابق موصوف یزید پر اگر بالفرض کوئی جرح مبہم ہو بھی تو معتبر نہیں، ویسے موصوف کی عام لوگوں نے توثیق کی ہے اور کسی سے بھی کوئی ایسی جرح قادح منقول نہیں جس کے سبب موصوف یزید غیر معتبر قرار دیئے جاسکیں۔

امام وضین بن عطار نے کہا ہے کہ ”کان صاحب کتب“، یعنی یزید بن ابی مالک صاحب تصانیف تھے (تاریخ دمشق لابی زرعہ ص۲۵ ج ۱ و ص۲۴ ج ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ موصوف یزید نے کتابیں بھی لکھ چھوڑی تھیں، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں موصوف کے ”صاحب کتب“ ہونے کا مطلب ”بلیغ“ بتلایا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ صاحب تصانیف علماء و فقہاء عموماً بلیغ ہی ہوتے ہیں، بلیغ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوسکتا کہ موصوف نے تصانیف نہیں کی تھیں، جب یہ بات ہے تو ہمارا خیال ہے کہ موصوف یزید کی کسی تصنیف و تحریر میں بھی روایت مذکورہ موجود ہوگی جس کو موصوف سے ان کے صاحبزادے خالد بن یزید نے سن کر یا ان کی تحریر میں دیکھ کر وجادۃً و سماعاً نقل کیا ہوگا۔ دریں صورت یزید سے روایت مذکورہ کے راوی کا ثقہ ہونا روایت مذکورہ کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے شرط نہیں کیونکہ موصوف کی کتاب میں موجود ہونا کافی ہے، مگر چونکہ ہم قطعی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ موصوف کی کسی تصنیف میں روایت مذکورہ موجود ہی ہے اس لئے ہم قطعی طور سے اسے صحیح بھی نہیں کہہ سکتے جب تک کہ ان سے روایت مذکورہ کے

راوی کا ثقہ ہونا ثابت نہ ہو۔

ترجمۂ خالد بن یزید بن عبدالرحمٰن بن ابی مالک

زیر بحث روایت کو یزید بن عبدالرحمان بن ابی مالک سے ان کے صاحبزادے خالد بن یزید ھمدانی دمشقی ابو ہاشم مولود ۱۰۵ھ و متوفی ۱۸۵ھ نے نقل کیا ہے۔ حافظ ابن حجر کے حسب تصریح موصوف خالد نے اپنے باپ سے منقول شدہ فقہی مسائل پر مشتمل ایک کتاب بھی لکھی ہے (تہذیب التہذیب ترجمہ یزید بن عبدالرحمان بن ابی مالک)

ظن غالب ہے کہ موصوف خالد نے اپنی مرتب کردہ اس کتاب میں اپنے باپ کی یہ روایت بھی نقل کی ہوگی، موصوف خالد کی یہ کتاب موصوف کے جلیل القدر شاگرد سلیمان بن عبدالرحمٰن بن عیسیٰ تمیمی دمشقی مولود ۱۵۲/۱۵۳ھ و متوفی ۲۳۲ھ کے پاس تھی، جو بذاتِ خود ثقہ صاحب تصانیف محدث وفقیہ تھے (تہذیب التہذیب ترجمہ سلیمان بن عبدالرحمان و ترجمہ خالد بن یزید) موصوف خالد کے ایک ہم وطن دمشقی وشامی امام جرح وتعدیل ابو زرعہ دمشقی نے جو موصوف کے حالات سے دوسروں کے بالمقابل زیادہ واقفیت رکھنے والے تھے۔ موصوف خالد کو مطلقاً ثقہ قرار دیا ہے، نیز امام احمد بن صالح مصری وعجلی نے بھی موصوف کو مطلقاً ثقہ کہا ہے، امام حمزہ سہمی امام ابن شاہین سے ناقل ہیں کہ امام احمد بن حنبل نے موصوف خالد کو ثقہ کہا ہے، امام ابن شاھین ابو حفص نے کہا کہ مجھے ٹھیک سے پتہ نہیں کہ یہ توثیق امام احمد بن حنبل نے خالد بن یزید بن عبدالرحمان بن ابی مالک کی کی ہے یا یہ کہ خالد بن یزید بن صبیح کی؟ مگر آخر میں امام ابو حفص ابن شاھین نے یہ کہا کہ چونکہ امام احمد بن حنبل واحمد بن صالح موصوف خالد کی توثیق و مدح پر متفق ہیں اس لئے انھیں ضعیف قرار دے کر مجروح نہیں کیا جا سکتا۔ (تاریخ جرجان للسہمی ص ۶۵۲/۶۵۳)

اس کا واضح مطلب یہ ہوا کہ امام ابن شاھین کو آخر میں یقین ہو گیا تھا کہ امام احمد بن حنبل نے خالد موصوف کو ثقہ ہی کہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام احمد نے بھی موصوف کی توثیق مطلق کی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تہذیب التہذیب و میزان الاعتدال میں امام

احمد سے موصوف خالد کی بابت جو "لیس بشی" کا لفظ منقول ہے وہ امام احمد سے خالد کی بابت ثابت نہیں ہے، کیونکہ "لیس بشی" والی بات ابن عدی نے نقل کی ہے مگر اس کے باوجود ابن عدی نے خالد کو مطلقاً ثقہ کہا ہے۔ (کما مر) حالانکہ اگر ابن عدی کے نزدیک خالد پر امام احمد کی تجریح ثابت ہوتی تو وہ خالد کو مطلقاً ثقہ نہ قرار دیتے یا پھر ابن عدی کے نزدیک موصوف خالد پر جرح احمد قابل اعتبار نہیں ان ساری باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ امام احمد ابوزرعہ واحمد بن صالح مصری وعجلی نے موصوف خالد کو مطلقاً ثقہ کہا ہے۔ مشہور امام جرح و تعدیل دحیم نے موصوف کو "صاحب فتیا" یعنی مفتی کہا ہے اور موصوف پر کسی قسم کی تجریح نہیں کی ہے۔ امام ابن عدی نے کہا کہ موصوف کی روایت کردہ احادیث قابل قبول ہیں الایہ کہ موصوف کسی ضعیف راوی سے جو روایت کریں یا موصوف سے کوئی ضعیف راوی جو روایت کرے وہ مقبول نہیں۔

(تہذیب التہذیب بحوالہ ابن عدی)

ظاہر ہے کہ امام ابن عدی کے اس بیان کا حاصل یہ ہے کہ موصوف نے خالد کو مطلقاً ثقہ ومعتبر کہا ہے ورنہ کوئی بھی ثقہ راوی اگر ضعیف راوی سے روایت کرے یا اس سے کوئی ضعیف راوی روایت کرے تو ایسی روایت ہر ثقہ راوی کی غیر معتبر ہوتی ہے لہذا ابن عدی بھی موصوف کی توثیق کرنے والوں میں شامل ہیں۔

امام ابن حبان نے موصوف کو فقہاء اہل شام میں سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ موصوف خالد روایت میں صدوق ہیں اور جرح کے بالمقابل تعدیل و توثیق سے قریب تر ہیں البتہ بکثرت غلطی کرتے ہیں اس لئے جس روایت میں موصوف منفرد ہوں انھیں حجت بنانا مجھے اچھا نہیں لگتا (المجروحین ص۲۷۷ ج ا و تہذیب التہذیب ترجمہ خالد)

ابن حبان کے بیان کا حاصل کم ازکم یہ ہے کہ خالد موصوف فی نفسہ صدوق تھے کذاب نہیں تھے مگر بکثرت غلطی کرنے کے باعث موصوف اپنی جس روایت میں منفرد ہوں اس سے احتجاج پسندیدہ نہیں ــــ لیکن ناظرین کرام دیکھ آئے ہیں کہ حافظ ابوزرعہ دمشقی واحمد بن صالح مصری وامام عجلی وابن عدی نے موصوف خالد کی مطلقاً توثیق کی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر موصوف کسی ثقہ راوی سے نقل روایت کریں اور ان

سے بھی ثقہ راوی ہی نقل روایت کرلے تو ان کی نقل کردہ روایت معتبر ہے، دریں صورت ان اماموں کے بالمقابل ابن حبان کی یہ تجریح قابل نظر ہے، خصوصًا اس وجہ سے کہ موصوف ابن حبان ان کی بابت قطعی فیصلہ کرنے کے لئے استخارہ ضروری سمجھتے ہیں اور ذاتی طور پر اس معاملہ میں ان کو توقف ہے کہ جس روایت میں موصوف منفرد ہوں اسے حجت بنانا مجھے پسندیدہ نہیں، دریں صورت ایک آدمی کہہ سکتا ہے کہ جب امام ابن حبان کو موصوف کی بابت قطعی فیصلہ کرنے میں توقف تھا، بنابریں وہ اس سلسلے میں استخارہ کرنا چاہتے تھے تو جب موصوف خالد کی توثیق ان کے ہم وطن امام جرح وتعدیل ابو زرعہ دمشقی اور احمد بن صالح مصری و عجلی و ابن عدی نے کی ہے تو ان اماموں کی توثیق مطلق کے بالمقابل ابن حبان کا توقف ناقابل التفات ہے، خصوصًا اس صورت میں کہ موصوف خالد کے صدوق و فقیہ ہونے کے معترف ابن حبان بذات خود بھی ہیں، پھر جب موصوف خالد باعتراف ابن حبان فقیہ و صدوق ہیں اور بقول دحیم مفتی اہل شام ہیں اور مختلف علمائے جرح وتعدیل کے یہاں سے سند توثیق کے حامل ہیں تو ظاہر ہے کہ موصوف پر جرح مبہم کا اثر اصول جرح وتعدیل کے مطابق نہیں ہو سکتا، چنانچہ دار قطنی و یعقوب فسوی نے موصوف کو "ضعیف" کہا ہے، جو کتب مصطلح حدیث کے مطابق جرح مبہم ہونے کے سبب توثیق ثابت کے بالمقابل ساقط ہے، اسی طرح موصوف خالد کو ابن الجارود، ساجی و عقیلی نے "ضعفاء" میں ذکر کیا ہے، مگر محض ضعفاء میں ذکر کر دینا زیادہ سے زیادہ جرح مبہم ہے، اس لئے ان حضرات کی تجریح بھی ساقط ہے، امام ابو داؤد سے ایک قول یہ مروی ہے کہ خالد ضعیف ہیں (تہذیب التہذیب ترجمہ خالد) مگر ایک قول یہ مروی ہے کہ "کان بدمشق رجل یقال له خالد بن یزید متروك الحدیث" یعنی کہ دمشق میں خالد بن یزید نامی ایک شخص تھا جو متروک الحدیث ہے (تہذیب التہذیب) ہمارے خیال سے دمشق کے رہنے والے جس خالد بن یزید کو امام ابو داؤد نے متروک الحدیث کہا ہے، وہ زیر نظر خالد کے علاوہ کوئی دوسرا راوی ہے اس سے اس بات کی تعیین نہیں ہوتی کہ زیر ترجمہ خالد ہی کو امام ابو داؤد نے متروک الحدیث کہا ہے اور جب یہ بات ہے تو امام ابو داؤد کی طرف تجریح مذکور کا انتساب مشکوک ہونے کے سبب ساقط ہے

اس لئے اتنی بات ثابت مانی جا سکتی ہے کہ موصوف خالد کو امام ابو داؤد نے "ضعیف" کہا ہے جو جرح مبہم ہے اور یہ معلوم ہے کہ جرح مبہم توثیق ثابت کے بالمقابل مردود ہے، اسی وجہ سے امام ابن شاہین نے کہہ رکھا ہے کہ خالد کی توثیق پر جب امام احمد بن حنبل اور احمد بن صالح مصری متفق ہیں تو موصوف کو مطعون و مجروح نہیں قرار دینا چاہیئے۔ امام ابن عدی و ابن شاہین نے موصوف کی بابت علماء جرح و تعدیل کے اقوال کا موازنہ کرنے کے بعد ہی موصوف کی توثیق کی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے نزدیک خالد پر وارد شدہ جرحیں مدفوع ہیں، امام نسائی نے بھی موصوف کو "لیس بثقۃ" کہا ہے جو بعض اعتبار سے کبھی کبھار جرح مبہم ہی ہوا کرتی (التنکیل کا مقدمہ) اس لئے یہ جرح بھی مؤثر نہیں اسی طرح امام ابن معین نے اپنے ایک قول میں موصوف کو "لیس بشیٔ" کہا ہے جو بعض اوقات قلیل الحدیث راوی کے بارے میں بطور مبہم تجریح ہوا کرتی ہے، اس لئے یہ جرح بھی مدفوع ہی ہے البتہ ابن معین سے ایک قول بظاہر موصوف خالد کی بابت بہت سخت مروی ہے یعنی کہ:۔

• شام میں پائی جانے والی کتاب الدیات للخالد دفن کر دیئے جانے کے لائق ہے کیونکہ موصوف نے صرف اپنے باپ ہی پر نہیں بلکہ اس کتاب میں صحابہ پر بھی کذب بیانی کی ہے۔ ابن ابی الحواری نے کہا کہ میں نے خالد بن یزید کی کتاب مذکور خالد سے سنی تھی پھر میں نے یہ کتاب ابن عبدوس عطار کو دے دی تھی جنہوں نے اسے چاک کر کے لوگوں کی ضرورت کی چیزوں کو اس کتاب کے چاک شدہ ٹکڑوں میں پڑیاں بنا کر دیں"

(تہذیب التہذیب ترجمہ خالد)

مذکورہ بالا عبارت میں خالد پر ابن معین و احمد بن عبد اللہ بن میمون المعروف بابن الحواری مولود ۱۶۴ھ و متوفی ۲۴۶ھ سے بظاہر سخت جرح منقول ہے مگر موصوف ابن الحواری کے شاگرد خاص امام ابو زرعہ دمشقی نے موصوف خالد کی مطلقاً توثیق کی ہے جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ احمد بن ابی الحواری کی جرح مذکور امام ابو زرعہ دمشقی کی نظر میں یا تو قابل التفات نہیں یا یہ جرح کوئی ایسا معنی و محمل رکھتی ہے جو خالد کے حق میں جرح قادح نہیں، اسی طرح موصوف ابو زرعہ امام یحییٰ بن معین کے بھی شاگرد تھے اور علمی امور

میں ابن معین سے تبادلۂ خیال کیا کرتے تھے (مقدمۂ تاریخ دمشق لابی زرعہ ص۳۷) جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ خالد پر ابن معین کی تجریح مذکور کو یا تو امام ابو زرعہ نے صحیح نہیں مانا یا اس کا معنیٰ و مطلب ایسا سمجھا جو جرح قادح نہیں، یہ ایک حقیقت ہے کہ بعض وجوہ سے کچھ ثقہ افراد کو امام ابن معین نے غلطی سے کذاب قرار دے دیا ہے جس کو اہل علم نے ناقابل قبول قرار دے کر ان رواۃ کو ثقہ ہی مانا ہے، ہو سکتا ہے کہ امام ابن معین نے خالد کی نقل کردہ جن روایات کو مکذوب سمجھ رکھا ہو وہ دراصل خالد کی اپنی روایات مکذوبہ نہ ہوں، درحقیقت وہ مکذوبہ تو نہ ہوں مگر انھیں ابن معین نے مکذوب سمجھ لیا ہو، خالد کے دفاع میں ابن معین کے قول مذکور کے سلسلے میں یہ بات ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ ابن معین کی تجریح کی طرف دھیان دیئے بغیر امام ابو زرعہ دمشقی و عجلی، ابن عدی و ابن شاہین وغیرہم نے موصوف کی توثیق کی ہے، حضرت ابراہیم خلیل کی تین باتوں کو احادیث صحیحہ کے مطابق ظاہری اعتبار سے کذب سے تعبیر کیا گیا ہے لیکن یہ معلوم ہے کہ اس ظاہری بات کی بناء پر حضرت ابراہیم کی ثابت شدہ ثقاہت مجروح نہیں ہو سکتی اور حقیقت میں باعتبار ظاہر کذب،، قرار دی جانے والی یہ تینوں باتیں کذب ہیں بھی نہیں اسی طرح ہم موصوف خالد کا معاملہ بھی سمجھتے ہیں کیونکہ ان کی توثیق عام علمائے جرح و تعدیل نے ابن معین و ابن الحواری کی تجریح کا علم رکھنے کے باوجود کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کی نظر میں راجح بات یہ ہے کہ موصوف خالد پر تجریح ابن معین و ابن ابی الحواری قادح جرح کے درجہ میں نہیں ہے اس لئے ہمارا فیصلہ یہ ہے کہ موصوف خالد ثقہ ہیں اور ان کے بارے میں ''الجرح مقدم علی التعدیل،، کا قاعدہ اس لئے نہیں چل سکتا کہ اس اصول سے باخبر علمائے جرح و تعدیل نے موصوف پر جرح ابن معین و ابن ابی الحواری کو کالعدم قرار دیا ہے،

(ھذا ما ظھر لی واللہ اعلم بالصواب)

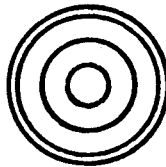
جب موصوف خالد کا مطلقاً ثقہ ہونا ہمارے نزدیک راجح ہے تو اپنے باپ سے موصوف کی نقل کردہ زیر بحث روایت یقینا معتبر ہونی چاہیئے، اور اسے ساقط الاعتبار نہ قرار دینا چاہیئے :-

ترجمۂ صالح بن مالک

خالد موصوف سے روایت مذکورہ کے ناقل امام صالح بن مالک ابوعبداللہ الخوارزمی بتصریح حافظ خطیب "صدوق"، ہیں (تاریخ بغداد للخطیب ص۳۱۶ ج ۹) اور صالح بن مالک سے اس روایت کے ناقل امام ابویعلی موصلی مشہور و معروف ثقہ امام ہیں۔ جن کا عظیم الشان ایک مسند بھی ہے، معلوم نہیں کہ مسند ابی یعلی میں روایت مذکورہ کو امام ابویعلی نے نقل کیا ہے یا نہیں، ہماری رسائی مسند ابی یعلی تک نہیں ہو سکی، بہر حال خالد سے روایت مذکورہ کے ناقل امام ابویعلی ثقہ و حجت ہیں اور ابویعلی سے اس کے ناقل امام ابوبکر احمد بن ابراہیم بن اسماعیل بن العباس جرجانی اسماعیلی کا ثقہ ہونا امر مسلم ہے، لہٰذا اصول کے مطابق روایت مذکورہ کے تمام رواۃ ثقہ و معتبر ہیں البتہ اس میں حضرت عمر فاروق اور یزید بن عبدالرحمان بن ابی مالک کے درمیان ارسال و تدلیس کا ایک عیب ہے اور مرسل روایت حنفی و مالکی مذہب میں مقبول ہے اس لئے حنفی و مالکی مذہب کے مطابق یہ حدیث معتبر و مقبول ہوئی اور یہ بعید نہیں کہ ہماری نظروں سے جو ذخائر حدیث اوجھل ہیں اور جن تک ہماری رسائی نہیں ان میں روایت مذکورہ کے متابع و مؤیدات مل جائیں۔

مذکورہ بالا تفصیل کو ملحوظ رکھتے ہوئے ناظرین کرام آنے والے مباحث کا مطالعہ فرمائیں کیونکہ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنی مصلحت اندیشی کی بنیاد پر معاملہ طلاق سے متعلق اپنے نافذ کردہ تعزیری و سیاسی قانون پر بعد میں خود حضرت عمر نادم ہو گئے تھے اور ...... کچھ دنوں کے بعد موصوف نے بالصراحت اس سے رجوع بھی کر لیا، اگر قانون مذکور پر حضرت عمر کی ندامت والی روایت کو نہ بھی ثابت مانا جائے تو آنے والی تفصیل سے معلوم ہو جائے گا کہ حضرت عمر کے جاری کردہ اس تعزیری قانون کے جاری ہونے کے بعد بھی بعض صحابہ اور صحابہ کے زمانہ میں درجۂ فضل و کمال کو پہنچ جانے والے متعدد تابعین نے اس قانونِ فاروقی کے خلاف مطابق نصوص فتویٰ دیا

تھا، جس کی بنیاد پر از روئے اصول اس مسئلہ کو صحابہ و تابعین کے مابین اختلافی و نزاعی مسئلہ ماننا لازم ہے اور ایسی صورت میں حق فریقین میں سے ہر ایک کے دلائل ثابتہ کی طرف ہوتا ہے، نہ کہ کثرت و قلت سے، اور ہم بتلائیں گے کہ دلائل بہر حال موقف اہلحدیث کے حق میں ہیں۔ یہ بھی واضح رہے کہ کسی خلیفہ راشد کے جاری کردہ قانون کو عام صحابہ غلط سمجھنے کے باوجود امت میں انتشار و نزاع نہ پھیلنے کے مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس قانون سے کھلم کھلا اظہار مخالفت نہیں کرتے تھے جیسا کہ سفر حج میں عثمان بن عفان کے اتمام صلاۃ کے موقع پر حضرت ابن مسعود نے صراحت سے کہا تھا کہ ہم اقدام عثمان کے خلاف اقدام کرنا یا عمل کرنا اس لئے مناسب نہیں سمجھتے کہ اختلاف و نزاع امت میں نہ پیدا ہو مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ موصوف ابن مسعود جب بلا جماعت نماز پڑھتے تو قصر ہی کرتے تھے (صحیحین) اسی طرح ہمارا یقین ہے کہ معاملۂ طلاق میں قانون فاروقی سے مختلف موقف کو ہی صحیح سمجھنے والے صحابہ نے کھل کر برملا اظہار اختلاف اگرچہ نہیں کیا مگر وہ ضرورت مندوں کو حسب موقع اس موقف کے مطابق فتوٰی دیا کرتے تھے جن کی نقل اگر ہم تک نہ پہنچے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ یہ بات واقع ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سرکاری طور پر جاری شدہ کتنے قوانین کو بہت سارے لوگ نجی طور پر غیر صحیح سمجھ کر حسب موقع متروک العمل قرار دئے رہتے ہیں مگر عام لوگوں میں اس کا ذکر تک نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ کتب اصول فقہ میں یہ اصول بھی مذکور ہے کہ سرکاری قانون کے طور پر جاری شدہ حکم و فتوی سے اگر کسی کا اختلاف منقول نہ ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سرکاری قانون پر تمام کے تمام مجتہدین اور اہل علم کا اجماع و اتفاق بھی ہو گیا ہے اس اصول کی صراحت چونکہ عام اصول کی کتابوں میں موجود ہے اس لئے ہم عبارتوں کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کرتے۔ لہذا ناظرین کرام سے ہماری گذارش یہ ہے کہ ہماری مذکورہ باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی اس مسئلہ کا منصفانہ جائزہ لیں اور حقیقت امر تک پہنچنے کی بے لاگ کوشش کریں۔ (اللھم الھمنی رشدای واعذنی من شر نفسی)

یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ صحابہ وتابعین کو جن احادیث نبویہ کا علم ہوتا تھا ان پر وہ عمل کرتے تھے، الا یہ کہ کسی کو کوئی مانع پیش آجائے دریں صورت عہد نبوی وصدیقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ایک ہونے والی حدیث کی روایت کرنے والے ابن عباس صحابی کی بابت اصولی طور پر یہ ماننا لازم ہوجاتا ہے کہ موصوف ابن عباس اس حدیث کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے، اسی طرح ابن عباس سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے تابعین طاؤس، عکرمہ، ابوالجوزاء اور ابوصہبا وغیرہ کی بابت بھی ماننا چاہیئے، البتہ اس کے خلاف تعزیری طور پر جاری ہونے والے قانون فاروقی کی موافقت صحابہ کے مزاج میں داخل تھی، یعنی کہ وہ تعزیری طور پر جاری شدہ سرکاری قانون کی مخالفت برملا عام طور سے اس لئے نہیں کرتے تھے کہ کہیں لوگوں میں انتشار واختلاف نہ برپا ہو، مگر اس طرح کی موافقت عموماً وقتی ہوا کرتی تھی، پھر یہ حضرات حسب موقع اس طرح کے تعزیری قوانین سے اختلاف ظاہر کر دیتے تھے جب کہ خوف فتنہ نہ رہ جایا کرتا تھا، اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے مباحث آئندہ کا مطالعہ کیجئے مگر اس بات کو بھی پیش نظر رکھئے کہ بعض روایات صحیحہ کا مفاد ہے کہ حضرت عمر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے جس کا مطلب ہماری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ موصوف نے اپنے تعزیری قانون سے رجوع کر لیا تھا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔

ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں موقف جمہور سے ابن عباس کا اختلاف

گذشتہ صفحات میں ہم بتلا آئے ہیں کہ تمام تقلیدی مذاہب اور عام اہل علم کا یہ متفقہ اصول ہے کہ نصوص کے خلاف جاری کردہ کسی بھی خلیفۂ راشد کے حکم سے اختلاف کیا سکتا ہے۔

اب ناظرین کرام صفحات آئندہ میں ہمارے پیش کردہ مباحث کو بغور ملاحظہ فرمائیں مسند احمد میں بسند صحیح مروی ہے کہ :۔

عن عکرمہ عن ابن عباس قال طلق رکانہ بن عبد یزید اخوا المطلب امراتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیھا حزنا شدیدا فسألہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلقتھا قال رکانۃ طلقتھا ثلاثا فی مجلس واحد قال فانما ھی تلك واحدۃ فارجعھا ان شئت قال فراجعھا قال وکان ابن عباس یری ان الطلاق عند کل طھر (مسند احمد جلد اول)

یعنی عکرمہ نے روایت کی کہ ابن عباس نے کہا کہ مطلب کے بھائی رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں پھر موصوف اس پر بہت زیادہ غمزدہ ہوئے اس کے بعد ان سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے طلاق کس طرح دی تھی رکانہ نے کہا ایک مجلس میں تینوں طلاقیں دے دی تھیں، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک مجلس کی یہ تینوں طلاقیں صرف ایک رجعی طلاق ہو گی اگر تم چاہو تو اپنی اس مطلقہ بیوی سے رجوع کر لو، چنانچہ رکانہ نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا، عکرمہ نے کہا کہ ابن عباس اسی حدیث رکانہ کے مطابق یہ نظریہ و موقف رکھتے تھے کہ ہر طہر میں الگ الگ طلاقیں دی جائیں یعنی کہ ہر طہر میں الگ الگ طلاق نہ دینے کی صورت میں حدیث رکانہ کے مطابق ایک وقت کی طلاق ثلاثہ صرف ایک رجعی طلاق ہو گی"

مذکورہ بالا حدیث کے آخر میں عکرمہ کے بیان کردہ قول کا واضح مطلب یہ ہے کہ ابن عباس حدیث رکانہ کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو صرف ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے بلکہ اس سے بھی واضح طور پر ابن عباس کا یہی فتویٰ سنن ابی داؤد وغیرہ میں بسند صحیح منقول ہے۔

چنانچہ امام ابو داؤد نے اپنی کتاب السنن باب نسخ المراجعہ بعد التطلیقات الثلاث میں کہا کہ:۔

روی حماد بن زید عن عکرمہ عن ابن عباس اذا قال انت طالق ثلاثا بفم واحد فھو واحد"

یعنی اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کو بیک زبان وبیک کلمہ تین طلاقیں دے ڈالے تو وہ تین طلاقیں ایک طلاق ہوگی"

حافظ ابن قیم نے مذکورہ بالا روایت کو شرط بخاری کے مطابق صحیح کہا ہے۔
(اغاثۃ اللھفان ص۱۷۵)

امام ابو داؤد نے بھی اس روایت کو صحیح ومعتبر سمجھ کر یہ ظاہر کرنے کے لئے نقل کیا ہے کہ ایک زمانہ اور دور میں ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے یعنی موصوف امام ابو داؤد کو اس روایت کا صحیح السند والمتن ہونا تسلیم ہے مگر موصوف کا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ ابن عباس نے اس موقف سے رجوع کر کے جمہور کا موقف اختیار کر لیا تھا چنانچہ موصوف ابو داؤد نے اس سلسلے میں اپنے اس دعویٰ پر حضرت ابن عباس سے مروی شدہ متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن کا مفاد یہ ہے کہ موصوف ابن عباس عکرمہ کی نقل کردہ روایت مذکورہ کے بعد ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دینے لگے تھے (سنن ابی داؤد ص۲۲۷/۲۲۸ ج۲) صاحب عون المعبود نے عون المعبود وتعلیق المغنی دونوں میں صراحت کے ساتھ مذکورہ بالا دونوں روایات کو صحیح قرار دیا ہے اور اصول اہل علم کے مطابق یہ دونوں روایات صحیح بھی ہیں۔

ہم کو اس جگہ صرف یہ کہنا ہے کہ امام ابو داؤد نے عکرمہ والی جس روایت کو صحیح تسلیم کر کے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس روایت میں مذکور شدہ اپنے موقف سے ابن عباس نے

رجوع کر لیا تھا اس روایت کے راوی ابن عباس کے مشہور مولیٰ وشاگرد اور عظیم المرتبت تابعی امام عکرمہ ہیں، اس روایت صحیح کا واضح مفاد یہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام کے خلاف جاری شدہ حکم فاروقی کے بعد بھی ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو عہد نبوی وصدیقی و ابتدائے عہد فاروقی کے دستور کے مطابق ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ عہد نبوی وصدیقی کے عام رواج کے خلاف جس حکم فاروقی کو مدیر تجلی اور ان کے ہم نوا امت کا اجماعی موقف کہتے ہیں اسے حضرت ابن عباس مذکورہ حکم فاروقی کے نفاذ کے بعد بھی امت کا ایسا اجماعی موقف نہیں سمجھتے تھے جس سے اختلاف کر کے نصوص کتاب و سنت اور عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے دستور کی طرف رجوع کرنا ناجائز ہو ورنہ ظاہر ہے کہ ابن عباس اس اجماعی موقف کے خلاف عمل کرتے ہوئے یہ فتویٰ نہ دیتے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق کے حکم میں ہے۔

مگر عجب بات یہ ہے کہ مدیر تجلی مذکورہ بالا روایت صحیحہ وصریحہ کے باوجود مدعی ہیں کہ حضرت ابن عباس کبھی بھی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ایک ہونے کا فتویٰ نہیں دیتے تھے چنانچہ مدیر تجلی لکھتے ہیں کہ:۔

> ابن عباس تین کے تین ہی ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے یہ بات اتنے حتمی دلائل سے ثابت ہے کہ کسی کے لئے اس میں مجال انکار نہیں مگر اس حقیقت کو ایک دیانت دار طالب حق کی طرح تسلیم کرنے کے بجائے ہمارے دوست (مولانا حامد علی امیر جماعت اسلامی) الفاظ ایسے استعمال کر رہے ہیں، گویا یہ حقیقت مسلم نہیں۔" یہی بیان کیا جاتا ہے کہہ کر انھوں نے شبہ پیدا کرنے کی نامسعود کوشش کی ہے حالانکہ وہ (مولانا حامد علی) سو برس بھی کوشش کریں تو یہ حقیقت مشتبہ نہیں ہو سکتی کہ ابن عباس نے ہمیشہ تین طلاق کے تین ہونے کا فتویٰ دیا۔ الخ (طلاق نمبر ص۱۵ کالم نمبر۱)

ناظرین کرام مدیر تجلی کی مندرجہ بالا عبارت میں خط کشیدہ الفاظ دیکھیں کہ دوسروں پر کج فہمی وبد دیانتی اور ثابت شدہ بات میں شبہ آفرینی کا اتہام والزام لگانے والے

مدیر تجلی نے کس انداز میں ثابت شدہ حقائق کو کیا سے کیا بنا دینے کی سعی نامسعود کی ہے
مدیر تجلی کی یہ شرارت و کج روش یہیں پر ختم نہیں ہوتی بلکہ امام ابو داؤد نے ابن عباس کے مذکورہ بالا صریح فتویٰ کو صحیح تسلیم کر کے دوسری روایت یہ نقل کی ہے کہ مذکورہ بالا فتویٰ ان کے شاگرد عکرمہ سے بھی منقول ہے نیز امام ابو داؤد نے صراحت کی ہے کہ فتوی عکرمہ میں یہ مذکور نہیں کہ ابن عباس کا فتوی بھی یہی تھا، ابو داؤد کی اس صراحت کا واضح مطلب یہ ہے کہ ابن عباس تو خیر ایک زمانہ میں بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے ہی تھے، مگر ان کے شاگرد خاص عکرمہ بھی یہی فتوی دیا کرتے تھے مگر مدیر تجلی کی عقل پر نہ جانے بدزبانی و حق دشمنی کے سبب اللہ تعالیٰ کی کون سی مار پڑ گئی ہے کہ وہ سنن ابو داؤد کی اس عبارت کا یہ مطلب سمجھ بیٹھے اور دوسروں کو سمجھانے بیٹھ گئے ہیں کہ امام ابو داؤد نے صراحت کی ہے کہ فتویٰ مذکورہ ابن عباس نہیں بلکہ عکرمہ دیا کرتے تھے (طلاق نمبر ص ۸۳ دوسرا کالم آخری سطریں و طلاق نمبر ص ۱۲۷ کالم دوسرا نیز ص ۱۴۹ دوسرا کالم)

معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع پر اس طرح کی ہرزہ سرائی کے لئے مدیر تجلی نے اپنے مالی سرپرست مہاجنوں سے کچھ زیادہ ہی رقم اینٹھ لی ہے جو موصوف کے اس طرح کے کاموں کو دینی خدمت قرار دے کر لمبی لمبی رقوم دیا کرتے ہیں چنانچہ جس زمانہ میں موصوف طلاق نمبر لکھ رہے تھے اسی زمانہ میں ان ہی کے اعتراف کے مطابق ۱۷ جون کی رات میں موصوف مدیر تجلی کے جیب میں سات ہزار کے ڈراف اور نو سو سے زیادہ نقد روپئے موجود تھے جن میں سے پانچ ہزار کا ڈراف صرف ایک کرم فرما نے سعودی عرب سے بھیجا تھا (تجلی ستمبر و اکتوبر کا مشترک شمارہ ۱۹۷۴ء ص ۴)

✺✺✺

عکرمہ کے سال ولادت و وفات

اور

ابن عباس سے استفادہ کی مدت کی تحقیق

اہل علم پر مخفی نہیں کہ حضرت عکرمہ حضرت ابن عباس کی شاگردی و مصاحبت کے فیض سے ۳۶ھ کے بعد مستفید ہوئے چنانچہ عام کتب رجال میں صراحت ہے کہ:-

کان لحصین بن ابی الحرا لعنبری فوھبہ لابن عباس لما ولی البصرۃ لعلی رض۔

یعنی عکرمہ پہلے حصین بن ابی الحر مالک بن خشخاش تمیمی عنبری متوفی تقریباً ۹۰ھ کے غلام تھے لیکن حضرت ابن عباس جب حضرت علی کے دور خلافت میں حکومت کی طرف سے گورنر بصرہ بنائے گئے تو حصین موصوف نے عکرمہ کو ابن عباس کے لئے ھبہ کردیا۔

(تہذیب التہذیب ص۲۶۳ ج۷، وسیر اعلام النبلاء ترجمہ عکرمہ)

یہ معلوم ہے کہ حضرت علی ۳۶ھ میں خلیفہ ہوئے اس لئے اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ عکرمہ ابن عباس کی خدمت میں ۳۶ھ کے بعد ہی پیش کئے گئے ———— نیز موصوف عکرمہ اکثر اہل علم کے قول کے مطابق ۱۰۷ یا ۱۰۶ھ میں فوت ہوئے اور بقول واقدی عکرمہ کی بیٹی ام داؤد نے کہا کہ میرے باپ بعمر اسی سال ۱۰۰ھ میں فوت ہوئے۔

(طبقات ابن سعد ترجمہ عکرمہ و تہذیب التہذیب ص۲۷۱ ج۷)

عکرمہ کے سال وفات کے متعلق واقدی موصوف کا نقل کردہ قول ام داؤد اکثر اہل علم کے قول کے خلاف نہیں ہے کیونکہ عام لوگوں نیز عربوں میں عادت ہے کہ دہائی اور سیکڑے کے اوپر والی کسر کے عدد کو حذف کردیا کرتے ہیں چنانچہ ام داؤد نے سو سے اوپر چھ سات سال والے کسری عدد کو حذف کردیا ہے اس اعتبار سے عکرمہ وفات عمر فاروق کے بعد ۲۶ یا ۲۴ھ میں پیدا ہوئے۔ اعلام زرکلی میں موصوف کا سال ولادت ۲۵ھ

بتایا گیا ہے۔ سیر اعلام النبلاء میں زیر ترجمہ عکرمہ منقول ہے کہ عکرمہ نے ابن عباس سے چالیس سال تحصیل علم کیا، ابن عباس کا سال وفات ۶۸ھ/۶۹ھ یا ۷۰ھ ہے اس اعتبار سے لازم آتا ہے کہ موصوف خدمت ابن عباس میں ۲۸ھ/۲۹ھ سے رہنے لگے تھے مگر یہاں بھی یہ معاملہ ہے کہ ابن عباس سے عکرمہ والی مدت تعلیم و تربیت کو جبر یا کسر کے ساتھ چالیس سال تبلایا گیا ہے ورنہ یہ مدت پورے چالیس سال نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ وفات فاروقی کے بعد پیدا ہونے والے عکرمہ نے ابن عباس کا مذکورہ بالا فتویٰ فاروقی قانون کے نفاذ کے بعد ہی ابن عباس کی زبان سے سنا ہوگا۔ مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل یہ بھی ہے کہ ۲۷ھ کے لگ بھگ پیدا ہونے والے عکرمہ خدمت ابن عباس میں جس وقت حاضر ہوئے اس وقت موصوف آٹھ دس سال کے بچے تھے، یہی وجہ تھی کہ ابن عباس جب عکرمہ کو تعلیم دیتے تھے تو موصوف عکرمہ پڑھنے لکھنے سے عام بچوں کی طرح راہ فرار اختیار کر کے کھیلنے کودنے لگ جاتے تھے اس لئے ابن عباس عکرمہ کی تعلیم کے لئے عکرمہ کو بیڑی پہنا دیا کرتے تھے کہ موصوف بھاگ کر کھیلنے نہ چلے جائیں بلکہ پڑھیں (ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے تاریخ فسوی ص۵ ج۲ وطبقات ابن سعد ص۲۸۷ ج۵ وحلیۃ الاولیاء ص۳۲۶ ج۳ والبدایۃ والنہایۃ ص۲۴۵ ج۹)

اس تفصیل کا حاصل بہر حال یہ ہے کہ طلاق کے متعلق فتویٰ مذکورہ کو ابن عباس سے عکرمہ نے ۳۶ھ/۳۷ھ کے بعد یا بلفظ دیگر حکم فاروقی کے نفاذ کے بعد سنا تھا اور اس کا دوسرا مطلب یقینی طور پر یہ ہے کہ حضرت ابن عباس اس حکم فاروقی کو امت کا ایسا اجماعی مسئلہ نہیں سمجھتے تھے جس سے اختلاف کر کے نصوص کتاب وسنت اور دستور عہد نبوی وصدیقی کی طرف رجوع جائز نہ ہو۔ قانون فاروقی کے بعد حضرت ابن عباس و عکرمہ جیسے لوگوں نے اگرچہ اس قانون فاروقی کے خلاف نصوص کی پیروی کرتے ہوئے فیصلہ فاروقی سے اختلاف کیا اور ان حضرات کے اس موقف وفتویٰ کو عوام وخواص میں شہرت بھی خوب ہوئی مگر کسی بھی روایت سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ حضرت ابن عباس وعکرمہ کے اس فتویٰ پر کسی صحابی یا تابعی نے رد وقدح اور نکیر کیا ہو جیسا کہ نکاح متعہ و صرف کے معاملہ میں ابن عباس کے اختیار کردہ موقف پر عام اہل علم حتی کہ تابعین نے سخت

تنقید وتردید کی تھی اس کا واضح مفاد یہ ہے کہ قانون فاروقی سے اختلاف کو اس زمانہ کے صحابہ وتابعین میں سے کسی نے قابل نکیر نہیں سمجھا نہ کسی نے اسے اجماع امت کی مخالفت قرار دیا یعنی اس زمانے کے تمام صحابہ وتابعین اس بات پر متفق تھے کہ قانون فاروقی سے اختلاف کرنا نہ تو خرق اجماع ہے نہ غلط روی ۔

فتویٰ ابن عباس بروایت امام طاؤس زہری

عکرمہ کے دوسرے ساتھی امام طاؤس بن کیسان یمانی اور امام زہری نے بھی عکرمہ ہی کی طرح ابن عباس کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق ہو گی ۔چنانچہ امام عبدالرزاق نے اپنی کتاب المصنف میں کہا ہے کہ :۔

عن ابن جریج قال اخبرنی حسن بن مسلم عن ابن شهاب ان ابن عباس قال اذا طلق الرجل امرأته ثلاثا ولم یجمع کن ثلاثا قال فاخبرت ذالک طاؤسا قال فاشهد ما کان ابن عباس یراهن الا واحدة ۔

یعنی امام ابن شہاب زہری نے کہا کہ ابن عباس نے فرمایا کہ جو آدمی متفرق طہروں میں تینوں طلاقیں دینے کے بجائے صرف ایک وقت میں تینوں طلاقیں دے ڈالے وہ تین واقع ہوں گی ۔ امام زہری نے کہا کہ ابن عباس کے اس فتویٰ کی خبر میں نے ابن عباس کے خاص شاگرد طاؤس کو دی (جو کہا کرتے تھے کہ ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے) تو طاؤس نے یہ شہادت دی کہ ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک طلاق قرار دیتے تھے ۔

(مصنف عبدالرزاق باب طلاق البکر صفحہ ۳۳۵ ج ۶)

مذکورہ بالا روایت کی سند بہت پختہ ، ٹھوس اور صحیح ہے اس کے سبھی رواۃ صحیح بخاری کے رواۃ اور تصریحات ائمہ جرح وتعدیل کے مطابق ثقہ وصدوق ہیں اور اس روایت صحیحہ کا مفاد یہ ہے کہ حضرت ابن عباس کے خصوصی شاگرد امام طاؤس کہتے تھے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ابن عباس ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے اور امام ابن شہاب زہری

کے نقل کردہ فتویٰ ابن عباس کا حاصل بھی یہی ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک قرار پائے گی کیونکہ امام زہری نے کہا ہے کہ ابن عباس ان تین طلاقوں کو تین قرار دیتے تھے جو متفرق طور پر مختلف اوقات میں تین مرتبہ یکے بعد دیگرے دی گئی ہوں جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ غیر متفرق طور پر بیک وقت کی تین طلاقوں کا حکم ابن عباس کے نزدیک اس سے مختلف تھا اور اس مختلف حکم کی تعیین طاؤس وعکرمہ وعطاء جیسے اکابر تابعین کے بیان سے ہوتی ہے کہ ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے، اس کا حاصل یہ نکلا کہ عکرمہ وطاؤس کے علاوہ ابن عباس کے تیسرے شاگرد امام زہری بھی ابن عباس کے اس فتویٰ کے ناقل ہیں کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک قرار پائے گی۔ امام زہری نے ابن عباس سے ایک دوسرا فتوی اس سے مختلف یہ نقل کیا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہوں گی (کما سیاتی) یعنی زہری نے ابن عباس کے دو مختلف فتاوی نقل کئے۔

امام عبدالرزاق نے کہا کہ:۔

عن عمر بن حوشب اخبرنی عمرو بن دینار أنّ طاؤسا اخبرہ قال دخلت علی ابن عباس ومعہ مولاہ ابو صہباء فسألہ ابو صہباء عن الرجل یطلق امرأتہ ثلاثا جمیعا فقال ابن عباس کانوا یجعلونہا واحدۃ علی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وابی بکر وولایۃ عمر الا اقلہا حتی خطب عمر فقال قد اکثرتم فی الطلاق فمن قال شیئاً فہو علی ما تکلم"

یعنی عمر بن حوشب نے کہا کہ مجھے عمرو بن دینار نے خبر دی اور عمرو کو طاؤس نے خبر دی کہ میں ابن عباس کے پاس گیا۔ اس وقت ابن عباس کے مولی ابو صہبار ان کے ساتھ تھے دریں اثنا ابو صہبار نے ابن عباس سے پوچھا کہ ایک آدمی اگر تینوں طلاقیں ایک ساتھ دے ڈالے تو کیا مسئلہ ہے؟ ابن عباس نے کہا کہ عہد نبوی وصدیقی اور عہد فاروقی میں تھوڑے زمانہ تک ایک وقت کی تین طلاقوں کو صرف ایک قرار دیا جاتا تھا مگر اپنی خلافت میں سے تھوڑا سا زمانہ گذرنے کے بعد حضرت عمر فاروق نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ تم لوگوں نے طلاق کے معاملہ میں بڑی زیادتی کر رکھی ہے لہذا اب جو شخص جس طرح کی طلاق دیگا

وہ اسی طرح نافذ ہو گی (مصنف عبدالرزاق ص ۳۹۲ / ۳۹۳ ج ۶)
روایت مذکورہ کی سند معتبر ہے ابن عباس و ابوصہباد کے درمیان ہونے والے مکالمہ کے راوی امام طاؤس سے اس کو نقل کرنے والے امام عمرو بن دینار بذات خود بلند پایہ تابعی اور ثقہ ہیں اور عمرو بن دینار سے اس کے ناقل عمر بن حوشب کو امام ابن حبان نے ثقہ کہا ہے (ثقات ابن حبان ترجمہ عمر بن حوشب) ابن قطان نے موصوف کو مجہول کہا ہے ظاہر ہے کہ ابن قطان نے یہ بات لاعلمی کی بنا پر کہی ہے اور یہ معلوم ہے کہ لاعلمی پر علم کو ترجیح حاصل ہے۔ عمر سے یہ روایت امام عبدالرزاق نے اپنی کتاب المصنف میں نقل کی۔ اس روایت کا مفاد یہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کی بابت ابن عباس نے دو باتیں بتلائیں۔ ایک یہ کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایسی طلاقوں کو صرف ایک قرار دیا جاتا تھا پھر حضرت عمر اپنے زمانہ خلافت میں سے تھوڑا عرصہ گذرنے کے بعد لوگوں کی بے راہ روی کی وجہ سے انھیں تین قرار دینے لگے۔ ظاہر ہے کہ ابن عباس کے اس بیان کا مقصد ہے کہ اس سلسلے میں عہد نبوی و صدیقی کا فیصلہ جب یہ تھا کہ ایسی طلاقیں ایک ہوتی ہیں اور حضرت عمر کا تعزیری حکم یہ تھا کہ انھیں تین قرار دو تو ان دونوں باتوں میں سے جو بات زیادہ قابل قبول ہو اسے مانو چنانچہ ابن عباس دونوں میں سے کبھی ایک بات کے مطابق فتویٰ دیتے تھے کبھی دوسری کے مطابق جب وہ زیادہ قرین مصلحت حضرت عمر کے تعزیری حکم کو سمجھتے تھے تو حکم فاروقی پر فتویٰ دیتے اور جب دور نبوی والے رواج کو زیادہ قرین مصلحت سمجھتے تو اس کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباس سے اس روایت کے ناقل ان کے شاگرد امام طاؤس حضرت عمر کے تعزیری حکم کے بجائے عہد نبوی والے حکم کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو صرف ایک قرار دیتے تھے۔ یہ دونوں استاذ و شاگرد حکم فاروقی سے اختلاف کو ناجائز و حرام نہیں سمجھتے تھے نہ اسے خرق اجماع ہی تصور کرتے تھے یہی حال طاؤس سے اس روایت کے ناقل امام عمرو بن دینار کا بھی تھا وہ بھی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی سمجھتے تھے۔ موصوف عمرو بن دینار حضرت ابن عباس کے بھی شاگرد ہیں ہمارا بھی یہ موقف ہے کہ جو لوگ پیروان مسلک اہل حدیث اور مسلک اہل حدیث

کے خلاف بڑے سرگرم رہا کرتے ہیں اور ذاتی ضرورت پڑنے میں خود غرضی کی بنیاد پر اس قسم کے مسائل میں علمائے اہل حدیث سے فتویٰ لینے آتے ہیں اور مطلب نکل جانے پر پھر اہل حدیثوں کے خلاف خرافات میں سرگرم ہو جاتے ہیں انھیں حضرت عمر کے تعزیری حکم کے مطابق ہی فتویٰ دینا چاہیئے۔

فتویٰ ابن عباس بروایت امام عطاء بن ابی رباح

امام عبدالرزاق نے یہ بھی کہا ہے کہ:۔

عن ابن جریج عن عطاء قال ان طلقت امرأۃ ثلاثا ولم تجمع فانما هی واحدۃ بلغنی ذالك عن ابن عباس۔

یعنی عطاء بن ابی رباح نے کہا کہ اگر تم متفرق طہروں کے بجائے صرف ایک وقت میں اپنی بیوی کو طلاق ثلاثہ دے دو تو وہ صرف ایک رجعی طلاق واقع ہو گی مجھے یہ خبر ملی ہے کہ ابن عباس یہی فتویٰ دیتے تھے (مصنف عبدالرزاق ص۳۳۵ ج ۶)

مذکورہ بالا روایت کی سند بھی صحیح ہے اور اس کا بھی واضح مفاد یہ ہے کہ ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے۔

اس تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ ابن عباس کے فتویٰ مذکورہ کو ابن عباس سے کم از کم ان کے چار جلیل القدر تلامذہ حضرت عکرمہ، زہری، امام طاؤس اور عطاء بن ابی رباح نے نقل کیا ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ بالا چاروں تابعین کرام امام ابو حنیفہ کے جلیل القدر اساتذہ ہیں بلکہ امام عطاء کی بابت امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ "ما رآیت افضل من عطاء" میں نے عطاء سے افضل کسی کو دیکھا ہی نہیں (عام کتب رجال)

عطاء کے نقل کردہ فتویٰ ابن عباس سے متعلق ایک وضاحت

امام عبدالرزاق کی تبویب سے اور بعض لوگوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام عبدالرزاق اور بعض افراد نے مذکورہ بالا فتویٰ ابن عباس کو غیر مدخولہ عورت (جس عورت سے اس کے طلاق دینے والے شوہر نے نکاح کے بعد وطی نہ کی ہو اور وطی کئے بغیر سے طلاق دے بیٹھا ہو) کے لئے خاص مانا ہے یعنی کہ ابن عباس ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو جو ایک کہتے تھے وہ صرف ایسی عورت کو دی ہوئی تین طلاقوں کے بارے میں ہے جس کے ساتھ اس کے شوہر نے وطی کئے بغیر تینوں طلاقیں دے دیا ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ابن عباس دونوں قسم کی عورتوں کو یعنی کہ مدخولہ وغیر مدخولہ دونوں کو ایک وقت میں دی ہوئی تینوں طلاقوں کو صرف ایک رجعی طلاق قرار دیتے ہیں جیسا کہ حدیث رکانہ کے آخر میں عکرمہ کے نقل کردہ فتویٰ ابن عباس کا حاصل یہ ہے کہ ابن عباس حدیث رکانہ کے مطابق ایک وقت کی تینوں طلاقوں کو ایک رجعی قرار دیتے تھے اور یہ معلوم ہے کہ رکانہ کی مطلقہ بیوی مدخولہ ہی تھیں ان کے بچے بھی رکانہ سے پیدا ہو چکے تھے۔

امام ابوداؤد نے عطاء کو ان تلامذۂ ابن عباس میں شمار کیا ہے جنھوں نے ابن عباس کا یہ فتویٰ نقل کیا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین مانی جائیں گی۔

(سنن ابی داؤد)

اگر یہ صحیح ہے تو یہ ماننا لازم ہے کہ عطاء نے اس معاملہ میں ابن عباس سے دو مختلف فتاوی نقل کئے ہیں۔

فتویٰ ابن عباس بروایت امام ابوعیاض عمرو بن اسود

نیز امام عبدالرزاق نے نقل کیا کہ :-

عن ابن جریج قال اخبرنی داؤد بن ابی ھند عن یزید بن ابی مریم عن ابی عیاض ان ابن عباس قال الثلاث والواحدۃ فی التی لم یدخل بھا سواء۔
یعنی عمرو بن اسود ابو عیاض تابعی نے کہا کہ ابن عباس نے فرمایا کہ غیر مدخولہ کو دی ہوئی تین اور ایک طلاق کا حکم یکساں ہے (مصنف عبدالرزاق ص۳۳۵ ج۶)

مذکورہ بالا روایت کی سند بھی صحیح ہے اور اس کا مفاد یہ ہے کہ ابن عباس فرماتے تھے کہ غیر مدخولہ عورت کو خواہ تین طلاقیں دی جائیں یا ایک معنوی طور پر دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ البتہ مدخولہ و غیر مدخولہ میں فرق یہ ہے کہ مدخولہ کو ایک وقت میں تین طلاقیں یا ایک طلاق دینے کے بعد عدت کے اندر بلا تجدید نکاح طلاق دینے والا شوہر رجوع کر سکتا ہے اور غیر مدخولہ سے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ رجوع عدت کے زمانے میں کیا جا سکتا ہے اور غیر مدخولہ عورت کو عدت گزارنی ہی نہیں ہے جیسا کہ قرآن مجید میں صراحت ہے لیکن مدخولہ و غیر مدخولہ کو ایک وقت کی طلاق ثلاثہ یا صرف ایک طلاق کو محض صرف ایک رجعی طلاق قرار دیئے جانے والے اس فتویٰ کے بعد کبھی کبھار حضرت ابن عباس مدخولہ و غیر مدخولہ کو ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین طلاقیں بھی قرار دے دیا کرتے جیسا کہ ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے کہ ایک مسئلہ میں بعض اہل علم کے دو مختلف موقف ہوا کرتے ہیں کبھی ایک کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں کبھی دوسرے کے مطابق۔

ابو عیاض کے نقل کردہ فتویٰ ابن عباس سے متعلق ایک وضاحت

یہ بعید نہیں کہ بعض لوگ ابو عیاض کے نقل کردہ مذکورہ بالا فتویٰ ابن عباس کا ایک مفہوم یہ نکالنے لگیں کہ جب ابن عباس غیر مدخولہ عورت کو بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے تھے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ موصوف ابن عباس کے نزدیک مدخولہ عورت کو بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کا حکم اس سے مختلف تھا یعنی کہ تینوں کو موصوف واقع مانتے تھے مگر یہ معلوم ہے کہ صراحت کی موجودگی میں اس قسم کا مفہوم نکالنے کی گنجائش علماء کے کسی بھی مکتبہ فکر کے یہاں نہیں ہے احناف کے یہاں تو مفہوم مخالف

مطلقاً حجت ہی نہیں اور انھیں کی تعداد زیادہ بھی ہے اور غیر احناف کے یہاں اس شرط پر حجت ہے کہ صراحت یا کوئی قرینہ صارفہ اس کے خلاف نہ ہو اور اس معاملہ میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ ابن عباس سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ مدخولہ کو بھی دی ہوئی یک وقت والی تین طلاقیں اسی طرح ایک قرار پاتی ہیں جس طرح مدخولہ کو، لہٰذا ابن عباس کے اس فتویٰ کا یہ مفہوم مخالف نکالنے کی گنجائش کسی بھی مکتبہ فکر میں نہیں کہ مدخولہ کو تین طلاقیں ان کے نزدیک پڑ سکتی ہیں۔

ہم یہ عرض کر آئے ہیں کہ نصوص کتاب وسنت کا حاصل یہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ صرف ایک طلاق ہوں گی اور چونکہ ہمارا ایمان وعقیدہ ہے کہ نصوص کے مخاطبین اولین تمام کے تمام صحابہ کرام اتباع نصوص میں بہت سرگرم رہا کرتے تھے کسی قسم کا عذر ہی ان میں سے کسی کو اتباع نصوص سے مانع ہوا کرتا تھا اس لئے ہم یہ بھی عقیدہ وایمان رکھتے ہیں کہ جب تک صریح طور پر کسی معتبر دلیل سے کسی صحابی کی بابت یہ نہ ثابت ہو جائے کہ انھوں نے فلاں خاص معاملہ میں اتباع نصوص کے خلاف دوسرا راستہ اختیار کیا ہے تب تک ہم کو اصولی طور پر یہ ماننا لازم ہے کہ ہر صحابی اتباع نصوص کرتا تھا لہٰذا ہم ہر اس صحابی کو طلاق کے اس معاملہ میں نصوص کی پیروی کرتے ہوئے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے والا مانتے ہیں جس کے بارے میں صراحت سے ثابت نہیں کہ اس نے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیا ہے اس اصول کے مطابق ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ اگر کسی صحابی سے کسی مسئلہ میں ایسا قول مروی ہے جو ایک سے زیادہ معانی کا احتمال رکھتا ہے تو ان محتمل معانی میں سے جو معنیٰ نصوص کے مطابق ہو ہم اس معنیٰ پر اس کے قول مذکور کو محمول کریں گے اور نصوص کے خلاف جو معانی محتمل طور پر نکل رہے ہوں وہ رد کر دیئے جائیں گے مثلاً :-

کنت جالسا عند ابن عباس فاتاہ رجل فقال یا ابن عباس انہ طلق امراتہ مأۃ مرۃ وانما قلتہا مرۃ واحدۃ فتبین منی بثلاث ام ھی واحدۃ؟ فقال بانت منک بثلاث وعلیک وزر سبعۃ وتسعین وفی روایۃ سعید بن جبیر قال ابن عباس منہا بانت منک بثلاث وسائرھن وزر اتخذت آیات اللہ

ھن ود اً (مصنف ابن ابی شیبہ ص۱۳ ج ۵ وغیرہ) یعنی میں ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا کہ ایک آدمی نے آکر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو بیک وقت سو طلاقیں دے دی ہیں تو کیا اس بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوگئیں یا یہ کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی؟ اس کا جواب ابن عباس نے یہ دیا کہ تین طلاقیں پڑ جانے سے تو تمھاری بیوی بائنہ ہوگئی مگر ان کے علاوہ باقی ۹۷ طلاقیں تم پر گناہ بن گئیں، سعید بن جبیر کی روایت میں یہ ہے کہ ابن عباس نے فرمایا کہ صرف تین طلاقوں سے تو تمھاری بیوی بائنہ ہوگئی مگر باقی طلاقیں باعث گناہ ہوئیں، تم نے ایسا کرکے آیات اللہ کو مذاق قرار دے لیا۔

مذکورہ بالا روایت ابن عباس سے صاف ظاہر ہے کہ بیک وقت دی ہوئی سو طلاقوں میں سے تین کو حضرت ابن عباس نے واقع اور باقی ستانوے کو غیر واقع و کالعدم قرار دیا نیز ایسی صورت طلاق اختیار کرنے والے کو ملامت بھی کی لہذا اس روایت صریحہ کی بنیاد پر یہ ماننا لازم ہے کہ اپنے اس فتویٰ میں موصوف ابن عباس نے بیک وقت کی تین طلاقوں کو واقع مانا ہے لیکن اس کے پہلے عکرمہ و طاؤس و عطاء کے نقل کردہ فتوی ابن عباس میں یہ صراحت موجود ہے کہ موصوف ابن عباس ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے تھے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے وقوع سے متعلق حکم فاروقی کے بعد بھی ابن عباس دو مختلف قسم کے فتاوی دیا کرتے تھے، ایک حکم فاروقی کے مطابق دوسرا عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی والے رواج عام کے مطابق ـــــ نیز اس قول ابن عباس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ تین سے زیادہ دی ہوئی ستانوے طلاقوں کو موصوف ابن عباس نے غیر واقع و لغو اور کالعدم بتلایا کیونکہ یہ ستانوے طلاقیں بے موقع و بے محل تھیں اسی طرح جب اصول شرع سے یہ ثابت ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دوسری تیسری طلاقیں بھی بے موقع و بے محل ہونے کے سبب کالعدم و لغو ہیں تو آخر ان بے موقع و بے محل دوسری تیسری طلاقوں کو بھی لغو کیوں نہ قرار دیا جائے؟

اس روایت سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ مستفتی کو اندازہ تھا کہ جب ایک وقت کی طلاق ثلاثہ حقیقت میں ایک قرار پاتی ہیں تو اسی اصول سے ایک وقت کی سو طلاقیں بھی ایک

قرار دی جا سکتی ہیں اور مستفتی کے ذہن میں اس بات کی توقع اس بنا پر بھی پیدا ہوئی ہوگی کہ عام طور پر یہ مشہور و معروف تھا کہ ابن عباس ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک ہی کہا کرتے ہیں اسی بنا پر وہ ابن عباس کی خدمت میں پہنچا بھی مگر ایک مسئلہ میں دو قسم کا مختلف موقف رکھنے والے مفتی کا ذہن ظاہر ہے کہ ہر وقت یکساں جواب کیلئے تیار نہیں رہتا بعض اوقات اس کے ذہن و دماغ پر کچھ ایسی باتیں چھائی رہتی ہیں کہ دوسرے طریق جواب کو اختیار کر کے فتوی دیتا ہے یہی حال اس معاملہ میں ابن عباس کا ہوا۔

امام ابوداؤد اور متعدد اہل علم نے شاگرد ابن عباس مجاہد سے نقل کیا کہ :۔

قال کنت عند ابن عباس فجاءه رجل فقال انه طلق امراته ثلاثا قال فسکت حتی ظننت انه رادها الیه ثم قال ینطلق احدکم فیرکب الحموقة ثم یقول یا ابن عباس یا ابن عباس وان اللہ قال من یتق اللہ یجعل له مخرجا وانک لم تتق اللہ فلا اجد لک مخرجا عصیت ربک وبانت منک امراتک وان اللہ قال یا ایها النبی اذ طلقتم النساء فطلقوهن قبل عدتهن قال ابوداؤد روی هذا الحدیث الخ

یعنی میں ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا کہ ان کے پاس آکر ایک آدمی نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اس کے جواب میں ابن عباس خاموش رہے حتی کہ میں سمجھا کہ موصوف شخص مذکور کو رجوع کا اختیار دے دیں گے مگر ابن عباس نے یہ کہا کہ بعض لوگ حماقت کے مرتکب ہو کر اے ابن عباس اے ابن عباس کہتے ہوئے چلے آتے ہیں حالانکہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اللہ سے جو ڈرتا ہے اللہ اس کے لئے راستہ نکالتا ہے لیکن تم اللہ سے ڈرے نہیں اس لئے تمھارے لئے رجوع کی کوئی صورت نہیں، تم اپنے رب کی معصیت کے مرتکب ہوئے اور بیوی تم سے جدا ہو گئی اللہ تعالی تو یہ فرماتا ہے کہ جب تم طلاق دو تو بحالت طہر (صرف ایک) طلاق دو، امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ مجاہد کے علاوہ اس معنیٰ کا فتوی ابن عباس کے دوسرے کئی تلامذہ نے ابن عباس سے نقل کیا ہے یعنی سعید[2] بن جبیر، عطاء بن[3] ابی رباح، مالک ابن[4] حارث اور عمرو بن دینار ان سارے حضرات نے نقل کیا کہ ابن عباس نے تینوں طلاقوں کو واقع قرار دیا۔

دسنن ابی داؤد مع عون المعبود ص۲۲۶ ج ۲ باب نسخ المراجعہ بعد التطلیقات الثلاث ومتعدد کتب حدیث) ہم بتلا آئے ہیں کہ عطاء بن ابی رباح نے بیان کیا ہے کہ ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی قرار دیتے تھے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عطاء نے ابن عباس سے دو مختلف فتاویٰ اس معاملہ میں نقل کئے ہیں۔

مذکورہ بالا روایت کا عام طور پر یہ مفہوم سمجھا اور سمجھایا جاتا ہے کہ ابن عباس کے متعدد شاگردوں کا بیان ہے کہ ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیتے تھے مگر ہمارے نزدیک یہ روایت اس بات پر صراحت سے دلالت نہیں کرتی کہ جن تین طلاقوں کے وقوع کا ذکر روایت مذکورہ میں ہے ان سے مراد ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ہی ہے بلکہ اس میں اس امر کا پورا احتمال ہے کہ ابن عباس نے یہ سمجھا ہو کہ طلاق دہندہ نے تین مختلف طہروں میں یکے بعد دیگرے تین طلاقیں دی ہیں اس لئے یہ ساری طلاقیں واقع ہو جانے کے سبب طلاق دہندہ کی مطلقہ بیوی بالکل بائنہ وحرام ہوگئی ہم بتلا آئے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں یہ رواج تھا کہ بیک وقت یا متفرق اوقات میں تین طلاقیں دے چکنے کے بعد بھی اندرون عدت رجوع کر لینے کا رواج تھا اور یہ مستبعد نہیں کہ مستفتی مذکور کے ذہن میں وہی پرانی بات رہی ہو کہ تین متفرق اوقات میں بھی یکے بعد دیگرے تین طلاقیں دے چکنے کے بعد گنجائش رجوع ہے۔

اس مفہوم کا ایک فتویٰ ہم حضرت ابن مسعود سے بھی نقل کر آئے ہیں۔ اس توجیہ کے مطابق ہمارے نزدیک روایت مذکورہ اس بات کی صریح دلیل نہیں ہے کہ ابن عباس نے اپنے فتویٰ میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیا ہے۔ اس توجیہ کو قبول کر کے کہا جا سکتا ہے کہ ابن عباس اگرچہ اس معاملہ میں دو مختلف موقف رکھتے تھے مگر امام ابوداؤد وغیرہ کی پیش کردہ مذکورہ بالا روایت صراحت کے ساتھ اس بات پر دلالت نہیں کرتی، کہ موصوف بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو تین قرار دیتے تھے لیکن بہرحال ہم کو اس توجیہ کے قطعی طور پر صحیح ہونے پر اصرار نہیں ہے۔ البتہ اس کے پہلے جو فتوی ابن عباس ہم نقل کر آئے ہیں کہ موصوف نے سو طلاقوں کو ایک قرار دیا اس کا ظاہر مفاد یہی ہے کہ موصوف ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیئے ہوئے ہیں۔ مندرجہ ذیل روایت پر بھی ہم مذکورہ بالا

توجیہ کو لاگو سمجھتے ہیں :-

امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ :-

"عن محمد بن ایاس بن البکر ان ابن عباس وابا ھریرۃ وعبداللہ بن عمر و سئلوعن البکر یطلقھا زوجھا ثلاثا فکلھم قالوا لا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ"

یعنی محمد بن ایاس بن بکر نے کہا کہ ابن عباس وابوہریرہؓ ابن عمرؓ سے ایسی غیر مدخولہ عورت کی بابت پوچھا گیا جس کے شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دی ہوں تو ان تینوں حضرات نے فرمایا کہ یہ غیر مدخولہ عورت اپنے طلاق دینے والے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ دوسری شادی کرکے حلالہ نہ کرالے۔

(مؤطا امام مالک، شرح معانی الآثار للطحاوی ص۳۰ ج۲ و مصنف عبدالرزاق ص۳۳۳ ج۶)

مذکورہ بالا روایت کی سند بھی صحیح ہے اور اس کا ظاہری مفاد یہ تبلایا جاتا ہے کہ ابن عباس اپنے دوسرے صحابی ساتھیوں کی طرح غیر مدخولہ عورت کو بیک وقت دی ہوئی طلاق ثلاثہ کو تین طلاقیں قرار دیتے تھے کیونکہ موصوف اگر اپنے فتویٰ سابق کے مطابق انھیں ایک طلاق قرار دیتے تو یہ نہ فرماتے کہ طلاق دینے والا اس غیر مدخولہ مطلقہ ثلاثہ سے حلالہ کئے بغیر رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ غیر مدخولہ کو حقیقۃً یا حکماً ایک طلاق کے بعد بلا حلالہ بذریعہ تجدید نکاح اس کا طلاق دینے والا شوہر واپس لاسکتا ہے۔

مذکورہ بالا روایت کو محمد بن ایاس بن بکر سے امام ابن شہاب زہری نے نقل کیا ہے اور ہم بیان کر آئے ہیں، امام زہری نے ابن عباس کا فتویٰ یہ نقل کیا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک قرار پائیں۔ اس روایت کی بنیاد پر ہم محمد بن ایاس والی روایت اور اس معنی ومفہوم کی دوسری روایات کے سلسلے میں ایک تاویل وتوجیہ یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ بعید نہیں کہ غیر مدخولہ عورت کو تین طلاقیں دینے کا مطلب یہ ہو کہ طلاق دہندہ نے ایک وقت ایک طلاق دی جس کے بعد فوراً ہی وہ عورت ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہوگئی اسی دن یا دو ہی ایک دن کے بعد اس مطلقہ بائنہ سے طلاق دہندہ کا دوبارہ نکاح ہوگیا مگر پھر دخول سے پہلے ہی اس نے دو ایک دن کے اندر دوسری طلاق بھی دے دی پھر جلد ہی تیسری طلاق کی نوبت بھی آگئی بعض لوگوں نے اس صورت طلاق کو بھی ایک بائنہ طلاق سمجھ کر

بذریعہ تجدید نکاح رجوع کو ممکن تصور کر کے حضرت ابن عباس سے اس معاملہ میں استصواب کیا ہو مگر چونکہ تین مختلف اوقات میں تین طلاقوں کو یکے بعد دیگرے تجدید نکاح کے بعد دیا جا چکا تھا اس لئے اب اس شخص کے لئے بذریعہ تجدید نکاح گنجائش رجوع نہ ہونے کے سبب ابن عباس اور دوسرے صحابہ نے جواب مذکورہ دیا ہو کہ بلا حلالہ شرعیہ یہ مطلقہ عورت اس طلاق دہندہ پر حرام ہے، تینوں طلاقوں کا یہ واقعہ ہماری بتلائی ہوئی صورت میں صرف ایک مہینہ بلکہ اس سے بھی کم مدت میں غیر مدخولہ کے ساتھ پیش آسکتا ہے ہمارے نزدیک آنے والی بعض دوسری روایات میں بھی یہی توجیہ ملحوظ رکھنی چاہیئے گرچہ ہم کو اس توجیہ کی صحت پر اصرار نہیں ہے اور ہم کو تسلیم ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک یا تین قرار دئے جانے کے معاملہ میں ابن عباس قانون فاروقی کے اعلان کے بعد دونوں طرح کے فتاوی دیا کرتے تھے مذکورہ بالا روایت قدرے تفصیل کے ساتھ اس طرح مروی ہے کہ :۔

" قال عبد الرزاق عن عمر بن راشد عن یحییٰ بن ابی کثیر عن محمد بن عبد الرحمان ابن ثوبان ان رجلا من مزینۃ طلق امرأتہ ثلاثا قبل ان یدخل بھا فاتی ابن عباس یسألہ وعندہ ابوھریرۃ فقال ابن عباس احدی المعضلات یا اباھریرۃ فقال ابوھریرۃ واحدۃ تبینھا وثلاث تحرمھا فقال ابن عباس کلمۃ معناھا اصاب ابوھریرۃ "

یعنی قبیلہ مزینہ کا ایک شخص اپنی غیر مدخولہ عورت کو تین طلاقیں دے کر ابن عباس سے فتوی پوچھنے آیا۔ اس وقت ابن عباس کے پاس ابو ہریرہ موجود تھے تو ابن عباس نے ابو ہریرہ سے کہا کہ یہ مشکل مسئلہ ہے آپ ہی اس کا جواب دیں حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا کہ غیر مدخولہ کو اگر ایک طلاق دی جائے تو ایک بائن رجعی طلاق واقع ہوگی یعنی بذریعہ تجدید نکاح اس سے رجوع کیا جاسکے گا لیکن اگر اسے تین طلاقیں دی جائیں تو تینوں واقع ہو جائیں گی اس لئے بلا حلالہ بذریعہ تجدید نکاح رجوع نہیں کیا جاسکتا۔ ابن عباس نے حضرت ابو ہریرہ کے اس فتوی کی تصویب و تائید کی۔ (مصنف عبد الرزاق ص ۳۳۴ ج ۶ وغیرہ)

مذکورہ بالا روایت کی سند بھی صحیح ہے اور اس مفہوم کی دوسری روایات بھی باسانید صحیحہ منقول ہیں، نیز امام عبد الرزاق نے اپنی کتاب المصنف باب طلاق البکر میں فرمایا کہ :۔

"عبد الرزاق عن معمر عن ایوب قال دخل الحکم ابن عتیبہ علی الزہری وانا معہ فسالہ عن البکر تطلق ثلاثا قال سئل ابن عباس عن ذالک وابوھریرۃ وعبد اللہ بن عمرو فکلھم قالوا لا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ قال فخرج الحکم ابن عتیبہ وانا معہ فاتی طاوسا وھو فی المسجد فاکب علیہ فسالہ عن قول ابن عباس فیھا فاخبرہ واخبرہ بقول الزہری قال فرأیت طاوسا رفع یدیہ تعجبا من ذالک وقال واللہ ما کان ابن عباس یجعلھا الا واحدۃ"

یعنی ایوب سختیانی سے مروی ہے کہ حکم بن عتیبہ کے ساتھ میں امام زہری کے پاس گیا اس موقعہ پر لوگوں نے زہری سے یہ مسئلہ پوچھا کہ جس غیر مدخولہ عورت کو تینوں طلاقیں دے دی گئی ہوں اس کا کیا حکم ہے؟ امام زہری نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ مسئلہ حضرت ابن عباس وابوہریرہ وعبداللہ بن عمرو بن عاص سے پوچھا گیا تھا جس کا جواب ان تینوں حضرات نے یہ دیا تھا کہ ایسی عورت حرام ہو گئی بلا حلالہ وہ اپنے طلاق دینے والے شوہر کے لئے حلال نہیں ہو سکتی، زہری کی یہ بات سن کر حکم بن عتیبہ میرے ساتھ نکل کر طاؤس کے پاس گئے جو اس وقت مسجد میں تھے، طاؤس پر پوری طرح متوجہ ہو کر حکم بن عتیبہ نے پوچھا کہ غیر مدخولہ کو بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کے بارے میں ابن عباس کا کیا موقف تھا؟ طاؤس نے ابن عباس کا موقف بتلا دیا یعنی کہ ایسی تین طلاقوں کو ابن عباس ایک کہتے تھے۔ اس پر حکم بن عتیبہ نے طاؤس سے زہری کے ذکر کردہ فتوی ابن عباس کا تذکرہ کیا۔ اس پر امام طاؤس نے تعجب کے ساتھ قسم کھا کر بتلایا کہ حضرت ابن عباس ایسی تین طلاقوں کو صرف ایک ہی طلاق قرار دیا کرتے تھے (مصنف عبدالرزاق ص۳۲۵ ج۶ نیز متعدد کتب حدیث)

اس روایت کی سند صحیح ہے اور اس کا مفاد بھی یہ ہے کہ طاؤس کے سامنے تو ابن عباس نے ایسی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دیا تھا مگر بعد میں موصوف ابن عباس انھیں تین قرار دینے لگے تھے اس روایت صحیحہ کا یہ مفاد بھی ہے کہ طاؤس کے نقل کردہ اس فتوی ابن عباس کی عام لوگوں میں کافی شہرت پائی جاتی تھی یہی وجہ تھی کہ جب زہری کے ذریعہ حکم بن عتیبہ کو ابن عباس کے دوسرے والے فتوی کی اطلاع ملی تو موصوف حکم تحقیق حال کے لئے طاؤس کے پاس گئے اور طاؤس نے بتلایا کہ ابن عباس بہرحال یہی فتوی دیا کرتے تھے جو

میں نے بیان کیا ہے۔

ناظرین کرام کو یاد ہوگا کہ ابن عباس نے جو مطلقاً ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے تین ہونے کا فتویٰ دیا اس کے متعلق امام زہری بھی بذات خود تحقیق حال کے لئے طاؤس کے پاس گئے تھے اور طاؤس نے بتلایا تھا کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ابن عباس بہر حال ایک طلاق قرار دیتے تھے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ طاؤس کے زمانہ میں ابن عباس کے اس فتویٰ کی کافی شہرت تھی اور عام لوگوں کو یہ معلوم تھا کہ قانون فاروقی نافذ ہونے کے بعد بھی ابن عباس بیک وقت طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے۔

ہم بتلا آئے ہیں کہ امام زہری خود بھی ابن عباس کے اس فتوی کے راوی و ناقل ہیں کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوں گی۔ اس روایت اور اس کے ہم معنی دوسری روایات کا ایک مفاد یہ بھی ہے کہ امام طاؤس کو اس بات کا علم ہو چکا تھا کہ ابن عباس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے کے ساتھ ساتھ اس سے مختلف دوسرا فتویٰ بھی بعض لوگوں کو کبھی کبھار یہ دے دیا کرتے تھے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی مگر اس کے باوجود یہ تفصیل آرہی ہے کہ امام طاؤس ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی قرار دیتے تھے جس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ ابن عباس کے اس فتویٰ کے باوجود امام طاؤس موصوف ابن عباس کے فتویٰ مذکورہ کے خلاف موصوف کے دوسرے والے اس فتوی ہی کو حق و صواب سمجھتے تھے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ صرف ایک قرار پائیں گی نیز اس سے بھی مستفاد ہوتا ہے کہ امام طاؤس ابن عباس کے فتوی مذکورہ کو ایسے اجماع کے موافق نہیں سمجھتے تھے جس سے اختلاف ناجائز و حرام ہو بلکہ انھوں نے اسی فتویٰ سے اختلاف کر کے نصوص کتاب و سنت اور عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی والے رواج عام کی پیروی کی کیونکہ حضرت عمر فاروق کے تعزیری قانون سے پہلے اسی پر پوری امت کا اجماع سکوتی بھی منعقد ہو چکا تھا جس سے اختلاف کا کوئی ذکر حضرت عمر کے تعزیری قانون سے پہلے کسی بھی صحابی یا تابعی سے نہیں منقول ہے۔ دریں صورت اپنے اختیار کردہ موقف سے اختلاف کرنے والوں پر اجماع کا الزام دینے والے لوگ خصوصاً مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ یقیناً راہ اعتدال و طریق صواب سے ہٹے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم کو یہ تبلانا مقصود ہے کہ حکم فاروقی کے بعد بھی ابن عباس حکم فاروقی کے خلاف عہد نبوی وصدیقی کے رواج عام کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے تھے اور اسے اجماع امت کی مخالفت نہیں تصور کرتے تھے۔ ہماری یہ تفصیل اس امر کی دلیل قاطع ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں حکم فاروقی کے نافذ ہونے کے بعد بھی حکم فاروقی سے اختلاف بعض صحابہ نے کیا اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک مجتہد کا اختلاف بھی مانع انعقاد اجماع ہے لہذا مسئلہ مذکورہ کے سلسلے میں اجماع کا دعویٰ کرنے والے مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کا دعوی قطعا غلط ہے۔

امام محمد بن وضاح قرطبی نے حضرت ابن عباس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً حضرت علی، زبیر وعبدالرحمان بن عوف وابن مسعود وغیرہم کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے مسئلہ میں یہ حضرات بھی یہی کہتے تھے کہ یہ طلاقیں ایک مانی جائیں گی۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ بحوالہ کتاب المقنع لابن مغیث اغاثۃ اللہفان واعلام الموقعین و تفسیر قرطبی وغیرہ)

ابن مغیث نے محمد بن وضاح کی یہ بات ان کی کسی کتاب سے نقل کی ہے مگر افسوس کہ ابن وضاح کی کتاب مذکورہ تک ہماری رسائی نہیں ورنہ ہم کو یقین ہے کہ ان صحابہ کی طرف ان باتوں کو موصوف نے اپنی سندوں کے ساتھ نقل کردہ روایات کی بنا پر منسوب کیا ہوگا مگر چونکہ کتاب مذکور تک رسائی نہ ہونے کے باعث ہم ان سندوں کے صحیح وغیر صحیح ہونے کا فیصلہ نہیں کرسکتے اس لئے قطعی طور پر ان صحابہ کی طرف اس فتویٰ کی صحت انتساب پر ہم کو اصرار نہیں ہے مگر وضاح کی کتاب مذکور دیکھے بغیر فریق ثانی کو بھی یہ کلی اختیار نہیں ہے کہ ان صحابہ کی طرف فتوی مذکورہ کے انتساب کو بالکل غلط قرار دے امام محمد بن وضاح امام بخاری کے ہم طبقہ تھے اور ثقہ وصدوق عظیم المرتبت محدث وفقیہ بھی۔ ان کا تذکرہ مناسب موقع پر اس کتاب میں آئے گا۔

بہر حال مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ صحابہ کے درمیان اجماعی نہیں تھا البتہ حکم فاروقی کے نفاذ کے پہلے اس پر کم از کم سکوتی اجماع ثابت ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ابن عباس کا جو فتوی انھیں کی نقل کردہ اس حدیث کے مطابق ہے کہ

عہد نبوی و صدیقی نیز ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک قرار پاتی تھیں وہ فرمان نبوی و قرآنی ارشاد نیز اصول شریعت کے مطابق تو درست ہے اور اس کے خلاف والا موصوف کا فتویٰ خلاف حدیث نبوی و خلاف حکم شرعی ہونے کے سبب مردود ہے۔

تابعین کرام کے فتاوے

یہ بیان ہو چکا ہے کہ صحابہ کے دور میں جو تابعین کرام درجۂ اجتہاد کو پہنچکر اصحاب فضل و کمال ہو گئے ہوں ان میں سے اگر کوئی تابعی صحابہ کے اختیار کردہ موقف سے اختلاف کرے تو جمہور اہل علم کے نزدیک وہ مسئلہ اجماعی نہیں قرار دیا جا سکتا اس بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ناظرین کرام آنے والے مباحث کا مطالعہ بنظر انصاف واعتدال کریں۔

فتویٰ عکرمہ رح

اس مسئلہ میں موقف جمہور کے حامی امام ابو داؤد سجستانی نے یہ اعتراف و اقرار کیا ہے کہ حضرت ابن عباس کے شاگرد خاص عکرمہ اس مسئلہ میں موقف اہلحدیث کے حامی تھے یعنی کہ موصوف عکرمہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک طلاق قرار دیتے تھے۔ (سنن ابی داؤد مع عون المعبود ص۲۲۷ ج۲) اور عام اہل علم نے اس سلسلہ میں عکرمہ کا فتویٰ یہی نقل کیا کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک قرار دی جائے گی۔
یہ بات بتلائی جا چکی ہے کہ عکرمہ لگ بھگ ۲۰ھ میں پیدا ہوئے یعنی کہ موصوف نے خلفائے راشدین میں سے حضرت عثمان و علی کا زمانہ پایا ہے ان کی ولادت کے بعد بہت سارے صحابہ زندہ و موجود تھے اور یہ معلوم ہے کہ صحابہ کا زمانہ ۱۱۰ھ میں ختم ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ زمانۂ صحابہ ختم ہونے کے بہت پہلے عکرمہ درجہ فضل و کمال

کو پہنچ کر مسند درس و افتاء پر حضرت ابن عباس کی زندگی ہی میں بیٹھ گئے تھے۔

امام یزید نحوی نے کہا کہ :-

" عن عکرمہ قال لی ابن عباس انطلق فافت بالناس وانا لک عون قال فقلت له لو ان الناس مثلهم مرتين لافتيهم قال فانطلق فافتهم الخ "

یعنی عکرمہ سے ابن عباس نے کہا کہ تم جا کر لوگوں کو فتویٰ دیا کرو اور میں تمھاری پشت پناہی کرتا رہوں گا۔ عکرمہ نے جواب دیا کہ اگر لوگوں کی تعداد اس سے دوگنا بھی ہو تو میں انھیں فتوی دینے کی صلاحیت رکھتا ہوں، ابن عباس نے کہا پھر تم جاؤ اور لوگوں کو فتویٰ دیا کرو مگر لایعنی سوالات کرنے والوں کے جوابات مت دینا۔ اگر تم نے میری اس نصیحت پر عمل کیا تو لوگوں کی ۲/۳ ذمہ داریوں کے بوجھ سے نجات پا جاؤ گے۔

(تہذیب التہذیب ص۲۶۵ ج۷، وسیر اعلام النبلاء ترجمہ عکرمہ)

اس سے معلوم ہوا کہ عکرمہ حضرت ابن عباس کی زندگی میں حضرت ابن عباس کی دی ہوئی سند و اجازت کے مطابق مفتی بن گئے تھے اور یہ معلوم ہے کہ ابن عباس کا انتقال ۶۸/۶۹ھ میں ہوا ہے جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ۶۸/۶۹ھ سے پہلے عکرمہ لوگوں کے مفتی بن گئے تھے اور اس دور کا کوئی بھی مفتی یقیناً صرف وہی ہو سکتا تھا جو تفقہ و اجتہاد کے بلند درجے پر فائز ہو۔ شہر بن حوشب جیسے عظیم و کبیر تابعی نے کہا کہ ہر امت میں کوئی نہ کوئی " حبر " (فقیہ و عظیم عالم) ہوتا ہے اور اس زمانہ میں امت اسلامیہ کے " حبر " عکرمہ ہیں۔

(تہذیب التہذیب ص۲۶۵ ج۷)

یہ معلوم ہے کہ صحابہ میں ابن عباس کو حبر الامۃ کا لقب حاصل تھا اور مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوا کہ تابعین میں عکرمہ کو لوگ حبر الامۃ قرار دئے ہوئے ہیں۔

امام عمرو بن دینار جیسے عظیم المرتبت تابعی نے کہا کہ جابر بن زید نامی عظیم المرتبت تابعی نے کچھ مسائل کی تحقیق عکرمہ سے کرائی نیز جابر بن زید نے کہا کہ عکرمہ موصوف علم کے بحر و سمندر ہیں ان سے تحقیق مسائل کیا کرو " (تہذیب التہذیب ص۲۶۶ ج۷)

امام سعید بن جبیر جیسے عظیم و کبیر تابعی سے پوچھا گیا کہ بھلا آپ سے بھی بڑھکر کوئی عالم موجود ہے؟ موصوف سعید بن جبیر نے کہا کہ ہاں عکرمہ مجھ سے بڑے عالم ہیں (تہذیب التہذیب وعام کتب رجال)

امام ابوحنیفہ کے عظیم المرتبت استاد مانے جانے والے امام عامر شعبی نے کہا کہ عکرمہ سے زیادہ علوم قرآنیہ کا واقف کار کوئی نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے دوسرے استاذ قتادہ نے کہا، کہ تفسیر قرآن کے سب سے زیادہ عالم عکرمہ ہیں، اسی مفہوم کی بات امام ابوحنیفہ کے ایک اور استاد ایوب سختیانی، ابن جریج، امام سفیان ثوری وغیرہم نے بھی کہی (تہذیب و عام کتب رجال)
وفات عکرمہ کے موقعہ پر لوگوں نے کہا افقہ الناس عالم فوت ہو گئے۔
(تہذیب التہذیب اور عام کتب رجال)

امام قتادہ جیسے عظیم وکبیر تابعی نے کہا کہ علوم تفسیر میں چار حضرات سے زیادہ عالم طبقہ تابعین میں کوئی نہیں ایک عطاء بن ابی رباح دوسرے سعید بن جبیر تیسرے عکرمہ چوتھے حسن ابن ابی حسن بصری (تہذیب التہذیب و عام کتب رجال)

ابن جریج نے یحییٰ بن ایوب سے کہا کہ اگر عکرمہ کے علوم تم نے نہیں لکھے تو گویا ⅔ علم تم سے فوت ہو گیا (تہذیب التہذیب وغیرہ)

مذکورہ بالا اقوال تابعین سے صاف ظاہر ہے کہ طبقہ تابعین میں عکرمہ کا علم و فضل مسلم تھا، انھیں مفتی و مجتہد و فقیہ سمجھا جاتا تھا اور موصوف ۶۸ ۶۹ھ کے پہلے سے فتویٰ دینے لگے تھے، بعض لوگوں نے عکرمہ پر بھی کچھ تنقید کی ہے اور موصوف کو خارجی ہونے کا الزام لگایا ہے مگر محقق اہل علم نے اس تنقید اور الزام کو بے بنیاد قرار دیا ہے اور واضح کر دیا ہے کہ موصوف ثقہ و صدوق عالم و فقیہ و مفسر و محدث ہونے کے ساتھ صحیح العقیدہ سنی آدمی تھے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ موصوف خارجی تھے تو ہم بیان کر آئے ہیں کہ اہل علم کا خاصا گروہ بدعتی مجتہد و فقیہ کے اختلاف کو انعقاد اجماع میں مانع بتلاتا ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ بسند صحیح امام یعقوب فسوی نے نقل کیا ہے کہ:-

"حدثنی سلیمان بن حرب حدثنا حماد بن زید عن ایوب قال عکرمۃ ادایت برائی الافی ثنتین الخ"، یعنی عکرمہ نے کہا کہ میں نے دو مسئلوں کے علاوہ کسی بھی مسئلہ میں اپنی ذاتی رائے سے فتویٰ نہیں دیا ہے اور دونوں فتاؤں میں سے ایک یہ ہے، کہ شوربہ کی ہانڈی میں مرغی گر کر اگر مر جائے تو کیا مسئلہ ہے میں نے کہا کہ شوربہ پھینک کر گوشت کھا لیا جائے دوسرا فتویٰ یہ ہے کہ ایک آدمی نے طواف کے علاوہ دوسرے اعمال

حج ادا کر لینے کے بعد اپنی بیوی سے جماع کر لیتا تو اس کا جواب میں نے یہ دیا کہ صرف طواف کی قضا بعد میں کر لیوے (تاریخ فسوی صفحہ ۱ ج ۲)

مذکورہ بالا روایت صحیحہ کا حاصل یہ نکلا کہ موصوف عکرمہ نے طلاق ثلاثہ والے زیر بحث مسئلہ میں جو یہ موقف اختیار کیا تھا کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک ہو گی، ان کی اپنی ذاتی اور اجتہادی رائے نہیں بلکہ موصوف کا یہ فتویٰ ان کے اپنے خیال کے مطابق نصوص شرعیہ سے ماخوذ ہے اور اس میں شک نہیں کہ عکرمہ کے اختیار کردہ موقف مذکور پر نصوص شرعیہ شاہد ہیں۔

امام ابو اسحاق شیرازی نے عکرمہ کو فقہائے تابعین میں شمار کیا ہے۔
(طبقات الفقہاء للشیرازی صفحہ ۷)

فتویٰ عکرمہ سے متعلق ایک وضاحت

یہ بہت واضح بات ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ایک قرار دیئے جانے والی بات شریعت اسلامیہ کے اس قانون محکم کے تحت ہے کہ طلاق مطابق عدت دی جائے اور اس قانون شریعت کی خلاف ورزی نہ کی جائے کیونکہ ایسا کرنا ظلم و تعدی ہے یہ معلوم ہے کہ قرآنی ارشاد یہ ہے کہ غیر مدخولہ عورت کے لئے عدت طلاق ہے ہی نہیں اس لئے جب اس کے لئے عدت طلاق نہیں تو کسی صاحب علم کے ذہن میں یہ بات آجانی مستبعد نہیں کہ غیر مدخولہ عورت کو عدت کی پابندی کئے بغیر بیک وقت ایک سے زیادہ دو تین طلاقیں دی جاسکتی ہیں اور غیر مدخولہ کو ایسی طلاقیں واقع بھی ہو جائیں گی حالانکہ غیر مدخولہ کو اگرچہ مطابق عدت طلاق دینے کی قید شریعت نے نہیں لگائی ہے مگر یہ قید بہر حال لگائی ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دو تین طلاقیں نہ دی جائیں لیکن بعض اہل علم کی نظر میں غیر مدخولہ کے معاملہ میں اس شرعی قید کا اوجھل ہو کر اس کے ذہن میں یہ آجانا بعید نہیں کہ جب غیر مدخولہ کی طلاق میں پابندئ عدت نہیں تو اسے بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں پڑ سکتی ہیں چنانچہ حضرت عکرمہ سے عام فتویٰ اگرچہ یہی مروی ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ

ایک شمار ہوگی جیسا کہ تفصیل گذری مگر معلوم ہوتا ہے کہ موصوف عکرمہ غیر مدخولہ کے بارے میں اس بات کے قائل تھے کہ اسے بیک وقت تین طلاقیں دینے سے تینوں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ مندرجہ ذیل روایت صحیحہ کا مفاد ہے کہ :-

قال عبد الرزاق عن معمر عن بن طاؤس قال سئل عکرمہ عن رجل طلق امراتہ بکرا ثلاثا قبل ان یدخل بھا فقال ان کان جمعھا لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ وان کان فرقھا فقال انت طالق، انت طالق، انت طالق فقد بانت بالاول ولیست اثنتان بشیء قال فذکرت ذالک لابی فقال سواء ھی واحدۃ علی کل حال"

یعنی عبد اللہ بن طاؤس نے کہا کہ عکرمہ سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے اپنی غیر مدخولہ بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دے دیں تو کیا مسئلہ ہے؟ موصوف عکرمہ نے جواب دیا کہ اگر بیک وقت یہ تینوں طلاقیں طلاق دہندہ نے بیک زبان وکلمہ دی ہیں تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور حلالہ کے بغیر یہ مطلقہ عورت اپنے طلاق دینے والے شوہر پر حلال نہ ہوگی لیکن ایک ہی وقت میں تینوں طلاقیں اگر طلاق دہندہ نے بیک کلمہ کے بجائے متفرق الفاظ میں دی ہیں۔ مثلاً تین جملوں میں یکے بعد دیگرے کہا کہ انت طالق، انت طالق، انت طالق، تو صرف پہلی طلاق ہی سے وہ عورت بائنہ ہو جائے گی یعنی حلالہ کے بغیر اس کی اور اس کے ولی کی رضامندی و مہر جدید کے ساتھ تجدید نکاح کے ذریعہ رجوع ہو سکتا ہے، عبد اللہ بن طاؤس کہتے ہیں کہ عکرمہ کے اس فتوی کا ذکر میں نے اپنے باپ طاؤس سے کیا تو موصوف طاؤس نے فرمایا کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ بہر حال ایک ہی واقع ہوگی خواہ بیک زبان دیوے یا متفرق الفاظ میں (مصنف عبد الرزاق ص ۳۳۶/ج ۶)

مذکورہ بالا روایت صحیح ہے اور اس کا مفاد یہ ہے کہ عکرمہ بعض صورتوں میں غیر مدخولہ کو بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیتے تھے مگر عکرمہ کے اس موقف کے خلاف امام طاؤس ہر حال میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی قرار دیتے تھے بہر حال اس سے قطع نظر یہ بات قطعی ثابت ہے کہ عام حالات میں عکرمہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی قرار دیتے تھے مگر غیر مدخولہ کے لئے چونکہ عدت نہیں اس لئے موصوف سمجھ بیٹھے کہ بعض

صورتوں میں اس کو دی ہوئی ایک وقت کی یہ تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی مگر طاؤس بہرحال ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی قرار دیتے تھے۔ حاصل یہ کہ امام عکرمہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے ان کے اس مطلق فتویٰ سے صرف بعض مخصوص صورتیں مستثنیٰ تھیں۔

فتویٰ طاؤس

یہ بھی واضح رہے کہ طبقۂ تابعین میں موقف مذکور اختیار کرنے میں عکرمہ متفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے دوسرے ہم سبق ساتھی طاؤس بھی ان کے موافق ہیں اور طاؤس عکرمہ کی طرح ابن عباس کے خصوصی شاگردوں میں سے ہیں، یہ عرض کیا جاچکا ہے کہ طاؤس بھی عکرمہ کی طرح ابن عباس کا یہ فتویٰ نقل کیا کرتے تھے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ حکماً ایک طلاق ہے اور خود طاؤس کا بھی فتویٰ منقول ہے کہ طلاق صرف وہ واقع ہوتی ہے جو حکم شرعی کے مطابق ایک طہر میں ایک عدد دی گئی ہو یعنی کہ ایک طہر میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں کالعدم ہو کر معنوی طور پر ایک پڑیں گی۔ (اغاثۃ اللھفان بحوالہ مصنف عبدالرزاق ص۱۷۵ ومصنف عبدالرزاق باب وجہ الطلاق وھو طلاق العدۃ والسنۃ ص۳۰۲ ج۶)

عکرمہ پر اگرچہ بعض غلط سلط باتوں کی بنا پر خارجی ہونے کا بے بنیاد الزام لگایا گیا ہے مگر طاؤس پر اس طرح کا کوئی غلط الزام بھی نہیں اور ان کے علم وفضل اور تفقہ کا بھی بہت چرچا پایا جاتا ہے، امام ابو اسحاق شیرازی نے طاؤس کو فقہائے تابعین میں شمار کیا ہے (طبقات الفقہا للشیرازی ص۵۸ و ص۴۳)

فتویٰ عطاء

اوپر یہ ذکر آچکا ہے کہ بسند صحیح مروی ہے کہ امام عطاء بن ابی رباح بھی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے حافظ ابن قیم نے بھی امام عطاء کو اس موقف کے حامیوں

میں شمار کیا ہے (اغاثۃ اللہفان) اور اس میں شک نہیں کہ امام عطار بھی جلیل القدر کبار تابعین میں سے تھے۔ یہ بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ امام عطار نے ابن عباس سے ایک فتویٰ یہ نقل کیا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ تین طلاقیں مانی جائیں گی، اس فتویٰ ابن عباس کا علم رکھنے کے باوجود امام عطار نے ابن عباس کے اس فتویٰ کو صحیح اور قابل عمل مانا جو نصوص کتاب وسنت اور عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے رواج عام کے مطابق تھا یعنی کہ امام عطار بھی عکرمہ وطاؤس کی طرح تقلیدی مذاہب کے اختیار کردہ موقف کو ایسا اجماعی موقف نہیں مانتے تھے جس سے اختلاف حرام وناجائز اور بدعت وجرم ہو حالانکہ مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج اسلاف شدت تعصب وتنگ نظری وبے خبری کی وجہ سے حلق پھاڑ پھاڑ کر یہ چیخ چلا رہے ہیں اور زور وشور کے ساتھ یہ غل غپاڑہ مچا رہے ہیں کہ موقف اہل تقلید سے اختلاف کرنے والے صرف خوارج وروافض واہل بدعت ہیں جنھوں نے اجماع امت سے خروج وبغاوت کر رکھی ہے۔ یہ ناخدا ترس لوگ ذرا بھی نہیں سوچتے کہ امام طاؤس وعطار بن ابی رباح جیسے کبار تابعین کے اختیار کردہ موقف کے خلاف اس طرح کی یاوہ گوئی کس قدر خطرناک چیز ہے، امام طاؤس وعطار بن ابی رباح اور ان جیسے کبار تابعین ہی پر علوم کتاب وسنت کا دار ومدار ہے۔

ناظرین کرام سوچیں کہ صحابہ کرام کے فیض یافتہ یہ کبار تابعین جب پہلی صدی کے آدھا تھے تو مدیر تجلی کی یہ بیہودہ گوئی کیا معنی رکھتی ہے کہ اس مسئلہ میں اہل حدیث کے اختیار کردہ موقف کی موافقت اور جمہور کی مخالفت دور رسالت کے سات آٹھ سو سال بعد صرف امام ابن تیمیہ وابن قیم نے کی ہے۔ کیا امام عطار، عکرمہ، طاؤس اور اس طرح کے دوسرے کبار تابعین جن پر علم حدیث وفقہ وعلوم قرآن کا دار ومدار ہے وہ امام ابن تیمیہ وابن قیم سے پہلے نہیں تھے؟

فتویٰ عطار بن یسار متوفی سنہ ۹۴ھ / ۹۵ھ

مؤطا امام مالک باب طلاق البکر اور متعدد کتب حدیث میں مروی ہے کہ بعض صحابہ کے

فتوی کے خلاف ان صحابہ کے سامنے ہی امام عطار بن یسار نے صراحت سے کہا کہ غیر مدخولہ کو ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقیں صرف ایک ہوں گی۔

(مؤطا امام مالک و متعدد کتب حدیث)

مذکورہ بالا روایت بھی باعتبار سند صحیح و معتبر ہے اور اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ غیر مدخولہ کو ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو امام عطار بن یسار ایک ہی طلاق ہر حالت میں قرار دیتے تھے اور اس معاملہ میں وہ بعض صحابہ کے اختیار کردہ موقف کو ایسا اجماعی مسئلہ نہیں سمجھتے تھے جس سے اختلاف ناجائز و حرام ہو جیسا کہ مدیر تجلی نے اپنے ہم مزاج لوگوں کے ساتھ مل کر شور و غل مچا رکھا ہے۔

واضح رہے کہ امام عطار بن یسار بھی کبار تابعین میں سے ہیں، موصوف ۱۹ھ میں پیدا ہوئے تھے یعنی کہ وفات عمر بن خطاب کے وقت موصوف عطار بن یسار چار سالہ بچے تھے موصوف کبار صحابہ کے شاگرد ہیں۔ مثلاً ابن مسعود، ابوذر غفاری، ابوایوب انصاری، عبادہ بن الصامت، ابودردار، ابوہریرہ اور ابوقتادہ وغیرھم، بہت سے کبار تابعین تک نے موصوف عطار بن یسار سے اکتساب فیض کیا ہے، موصوف ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک کے سلسلۂ اساتذہ میں سے ہیں اور اپنی اپنی سندوں سے ائمہ اربعہ موصوف سے روایت حدیث کرتے ہیں، ان کی وفات کے وقت بعض صحابہ بھی زندہ تھے یعنی صحابہ والی صدی ہی میں موصوف فوت ہو گئے تھے، پختہ کار ثقہ راوئ حدیث ہیں (عام کتب رجال)

فتوئ جابر بن زید ابوالشعثار ازدی جوفی بصری متوفی ۹۳ھ

امام ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح یہ روایت نقل کی ہے کہ قتادہ نے کہا کہ طاؤس، جابر بن زید اور عطار کا یہ مذہب تھا کہ غیر مدخولہ کو دی ہوئی تین طلاقیں صرف ایک ہوں گی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۶ ج ۵ و اغاثۃ اللہفان ص ۱۷۵، ۱۷۶ بحوالہ کتاب الاوسط لابن المنذر)

واضح رہے کہ مشہور صحابی حضرت عبداللہ بن عمر بن خطاب نے جابر بن زید مذکور سے کہا کہ "انک من فقھاء البصرۃ"، آپ فقہاء بصرہ میں سے ہیں۔ ایاس بن معاویہ تابعی

نے کہا " ادرکت الناس ومالھم مفت غیر جابر بن زید "یعنی میں نے دیکھا کہ لوگوں کو فتویٰ دینے والے جابر مذکور کے علاوہ دوسرا کوئی نہیں۔ ابن عباس صحابی نے کہا کہ اگر لوگ جابر مذکور کی باتیں سنیں تو موصوف لوگوں کو کتاب اللہ کے علوم سے بھر دیں گے۔ نیز ابن عباس نے یہ بھی کہا کہ جابر مذکور کے ہوتے ہوئے مجھ سے علمی باتیں معلوم کرنے کی کیا حاجت ہے (عام کتب رجال)

حضرت جابر بن زید موصوف بھی کبار تابعین میں سے ہیں اور علم وفضل اور زمانہ میں چاروں تقلیدی اماموں سے کہیں زیادہ مقدم ہیں۔ دریں صورت سوال یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ پر مزعومہ اجماع کی خبر مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کو تو ہوگئی مگر اتنے عظیم المرتبت تابعی امام نیز ان کے دوسرے متعدد ساتھیوں کو نہیں ہوئی جب کہ ان تابعین کرام کا موقف مذکور اس امر کی واضح دلیل ہے کہ ان حضرات نے مسئلہ مذکورہ کے متعلق اعلان فاروقی کے بعد اعلانِ فاروقی سے اختلاف کیا تھا جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ یہ حضرات مسئلہ مذکورہ کو ایسا اجماعی مسئلہ ہرگز نہیں مانتے تھے جس سے اختلاف ناجائز وحرام ہو۔

فتوی عمرو بن دینار اثرم مکی مفتی مکہ مکرمہ مولود ۴۶ھ ومتوفی ۱۲۵ھ، ۱۲۶ھ

حافظ ابن حجر اور متعدد اہل علم امام ابن المنذر کی کتاب الاوسط سے ناقل ہیں کہ ابن عباس کے مشہور شاگرد امام عمرو بن دینار مکی بھی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی کہتے تھے (فتح الباری ص۲۶۳ ج۹، الانصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف ص۴۵۲ ج۸، اغاثۃ اللھفان ص۱۲۶ وغیرہ)

واضح رہے کہ امام عمرو بن دینار صحابہ وتابعین کے زمانہ میں مرکز اسلام مکہ مکرمہ کے مفتی تھے اور امام ابن نجیح نے کہا کہ ہمارے یہاں عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہ کوئی نہیں تھا حتی کہ بعض لوگوں نے مبالغہ آرائی کرتے ہوئے کہہ دیا کہ عطاء بن ابی رباح، مجاہد وطاؤس بھی عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہ نہیں تھے (عام کتب رجال)

ناظرین کرام مدیر تجلی سے پوچھیں کہ صحابہ کے زمانہ میں پائے جانے والے اتنے سارے فقہائے کرام اور مفتیان عظام جب ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو صرف ایک مانتے تھے اور

انھیں حضرات پر زمانۂ تابعین میں فتوی وفقہ کا دار و مدار تھا تو آپ کا یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ دور نبوی کے بعد سات آٹھ سو سالوں تک کوئی بھی فقیہ و مفتی ایسا نہیں ہوا جو ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک طلاق کہتا ہو؟

کوئی شک نہیں کہ مذکورہ بالا تفصیل سے مدیر تجلی کے مزاعم فاسدہ و اوہام باطلہ کی بھرپور تکذیب و تردید ہوتی ہے۔

فتوی حسن بصری

غیر مدخولہ کی بیک وقت طلاق ثلاثہ کو امام حسن بصری اور متعدد کبار تابعین صرف ایک قرار دیتے تھے یہ بات مصنف ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق وغیرہ میں صحیح سندوں سے منقول ہے اور اس کا ذکر گذشتہ صفحات میں آ بھی چکا ہے۔ امام حسن کی بابت مدیر تجلی کیا فرماتے ہیں؟ کیا امام حسن وفات نبوی کے سات آٹھ سو سال بعد دنیا میں آئے تھے؟

فتوی خلاس ابن عمرو ہجری

حافظ ابن قیم نے بشر بن ولید عن ابی یوسف کی سند سے نقل کیا کہ اس مسئلہ میں موقف اہلحدیث کی موافقت مشہور و معروف تابعی خلاس بن عمرو ہجری بصری نے بھی کی ہے (اغاثۃ اللہفان ص ۱۷۶) خلاس بن عمرو بصری کا انتقال سنہ ۱۰۰ھ سے پہلے زمانہ صحابہ ہی میں ہو گیا تھا (قالہ الذہبی فی المیزان ص ۲۷۴ ج ۱ نیز ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ترجمہ خلاس) خلاس کی توثیق عام اہل علم نے بہت زوردار الفاظ میں کی ہے اور بعض نے موصوف پر جو کلام کیا ہے وہ مبہم و مجمل ہونے کے سبب مدفوع ہے نیز موصوف صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں اور صحیحین کے رواۃ کو مدیر تجلی کے عام ہم مشرب مثلاً انور شاہ کشمیری وغیرہ بہر حال ثقہ مانتے ہیں (اس کی تفصیل ہماری کتاب اللمحات میں ملے گی۔)

اس سے قطع نظر خلاس کا موقف اہلحدیث کا موافق ہونا اس امر کا ثبوت ہے کہ صحابہ

کے زمانہ میں علم وفضل کے بلند مقام پر فائز رہنے والے یہ جلیل القدر تابعی بھی موقف جمہور ومذہب مدیر تجلی کے خلاف تھے جس سے اہل تقلید خصوصاً مدیر تجلی کا یہ دعویٰ بہرحال باطل ہوجاتا ہے کہ صحابہ وتابعین کے زمانہ میں فرمان فاروقی پر اجماع امت ہوچکا ہے۔

دوسرے تابعین کے فتاوے

علاوہ ازیں اس معاملہ میں موقف اہلحدیث کے حامیوں میں امام ابن قیم نے کئی دوسرے کبار تابعین کا نام بھی لیا ہے اور مدلل طور پر اس کو ثابت بھی کیا ہے (اغاثۃ اللہفان وغیرہ) ہم بنظر اختصار زیادہ روایات کے ذکر سے اعراض کر رہے ہیں کیونکہ صرف ایک مجتہد کا اختلاف بھی انعقاد اجماع میں مانع ہے اور ہم نے متعدد جلیل القدر تابعین کے اقوال وفتاوی موافق اہلحدیث نقل کرکے ثابت کردیا کہ تابعین کرام کے درمیان بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ رہا اور یہ سارے تابعین صحابہ کرام کے زمانہ میں درجہ علم وفضل اور مرتبہ اجتہاد وتفقہ کو پہنچے ہوئے تھے اس لئے دعوی اجماع کی تردید کے لئے اتنی سی تفصیل بہت کافی ہے۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ پہلی اور دوسری صدی میں بھی مسئلہ مذکورہ تابعین کے مابین اختلافی تھا۔

امام المغازی محمد بن اسحاق کو حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب کے طبقۂ خامسہ میں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ محمد بن اسحاق بعض صحابہ کو دیکھے ہوئے ہیں، اس لئے موصوف بھی تابعی ہی ہیں مگر ان کا شمار انتہائی صغار تابعین میں ہوگا۔ حافظ خطیب تاریخ بغداد ص ۲۱۷ ج ۱ میں بسند معتبر ناقل ہیں کہ محمد ابن اسحاق نے حضرت انس بن مالک صحابی کو دیکھا ہے (نیز ملاحظہ ہو سیر اعلام النبلاء)

بہرحال روئت ودیدار کے اعتبار سے امام محمد بن اسحاق بھی تابعی ہیں۔ محمد بن اسحاق زمانۂ صحابہ میں فضل وکمال کو پوری طرح نہیں پہنچ سکے تھے مگر تابعین کے زمانہ میں علم وفضل کے اونچے مقام پر فائز ہوچکے تھے جس کی تفصیل موصوف پر ہمارے تحریر کردہ ایک کتابچہ سے معلوم ہوسکے گی البتہ اس کتاب میں بھی موصوف ابن اسحاق کا کچھ ذکر خیر آئے گا۔

حدیث کی درسی کتاب مشکوٰۃ کے آخر میں صاحب مشکوٰۃ کی کتاب "اکمال فی اسماء الرجال" میں یہ صراحت ہے کہ :۔

"کان عالما بالسیر والمغازی وایام الناس واخبار المبدأ وقصص الانبیاء وعلم الحدیث والقرآن والفقہ"

یعنی موصوف علوم سیر و مغازی، تواریخ، علوم حدیث و قرآن اور فقہ کے عالم تھے اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ابن اسحاق امام المغازی ہونے کے ساتھ فقیہ و محدث تابعی بھی تھے مگر مدیر تجلی نے دریدہ دری کے ساتھ موصوف کو غیر فقیہ بلکہ غیر ثقہ تک کہہ دیا ہے اس طرح کے دریدہ دہن لوگوں سے علمی دائرہ میں رہ کر بات کرنی بہت مشکل ہے۔

مدیر تجلی کے ہم مذہب امام ابوبکر احمد بن علی رازی مولود ۳۰۵ھ ومتوفی ۳۷۰ھ نے اپنی مشہور کتاب احکام القرآن میں کہا کہ :۔

قال محمد بن اسحاق الطلاق الثلاث ترد الی الواحدۃ واحتج بما روا ہ عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ عن بن عباس الخ یعنی محمد بن اسحاق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے تھے اور اپنی روایت کردہ اس حدیث رکانہ سے استدلال کرتے تھے کہ ایک مجلس میں رکانہ کی دی ہوئی تین طلاقوں کو نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک قرار دیا نیز موصوف ابن اسحاق نے اپنے اس موقف پر ابن عباس کی روایت کردہ اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ عہد نبوی و صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے کا رواج عام تھا الخ (احکام القرآن للجصاص ص ۴۵۹ ج ۱)

امام احمد بن حنبل بھی اس بات کے معترف ہیں کہ امام محمد بن اسحاق ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی قرار دیتے تھے چنانچہ امام احمد کے شاگرد خاص اثرم نے کہا کہ امام احمد بن حنبل نے محمد بن اسحاق کی بیان کردہ سند کے ساتھ رکانہ والی حدیث کو بیان کرکے کہا کہ اسی حدیث کے مطابق محمد بن اسحاق کا بھی مذہب یہ تھا کہ ایک وقت میں طلاق ثلاثہ دے کر سنت کی مخالفت کی گئی ہے لہٰذا اس خلاف سنت فعل کو سنت کے مطابق صرف ایک قرار دے دیا جائے۔ (ارشاد الساری بحوالۂ اشراف علی مذہب الاشراف واغاثۃ اللہفان ص ۱۷۵ و فتح الباری و عمدۃ القاری و شرح مسلم للنووی و فتاوی ابن تیمیہ وغیرہ)

ابوبکر جصاص و امام احمد بن حنبل کے علاوہ بھی ہمارے متعدد مخالفین کو یہ اعتراف ہے کہ محمد اسحاق اس معاملہ میں موقف اہل حدیث کے حامی تھے (ملاحظہ ہو تفصیل کیلئے اغاثۃ اللہفان وشرح مسلم للنووی و فتح الباری و عمدۃ القاری وغیرہ)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام المغازی محمد بن اسحاق رکانہ والی حدیث کو صحیح و معتبر اور قابل استدلال و لائق عمل و غیر منسوخ و ناقابل تاویل نص قاطع سمجھتے تھے نیز موصوف اس حدیث پر عمل کو اجماع امت کی مخالفت نہیں تصور کرتے تھے نہ یہ سمجھتے تھے کہ اس حدیث کے خلاف حکم فاروقی کے مطابق پوری امت کا اجماع ہو گیا ہے۔

فتاویٰ اتباع تابعین

حافظ ابن قیم نے حارث عکلی کا فتویٰ بھی موقف اہل حدیث کے موافق نقل کیا ہے (اعلام الموقعین) واضح رہے کہ حارث بن یزید عکلی تمیمی اکابر تابعین کے شاگرد میں انھیں حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب کے طبقۂ سادسہ میں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انھیں اگرچہ بعض صحابہ کا زمانہ ملا مگر کسی کا دیدار حاصل نہیں ہو سکا حافظ ابن حجر نے امام ابوحنیفہ کو بھی طبقہ سادسہ کا راوی بتلایا ہے، عام اہل علم نے موصوف حارث کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام عجلی نے کہا ہے کہ :-

کان فقیها من اصحاب ابراھیم النخعی من علیتھم ـ یعنی موصوف حارث عکلی امام ابراہیم نخعی کے بلند پایہ اصحاب میں سے فقیہ عالم تھے۔

(تہذیب التہذیب و عام کتب رجال ترجمہ حارث بن یزید عکلی)

موصوف حارث عکلی کو امام ابواسحاق شیرازی نے طبقات الفقہاء ص $\frac{83}{84}$ میں ذکر کیا ہے نیز یہ بھی بتلایا ہے کہ فقہائے زمانہ کے ساتھ موصوف فقہی امور پر مذاکرہ کیا کرتے تھے موصوف حارث عکلی تابعین کے زمانے میں درجہ تفقہ و اجتہاد کو پہنچ گئے تھے اس صورت حال کے ہوتے ہوئے بھلا کوئی انصاف پسند یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ صحابہ و تابعین کے زمانے میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے تین ہونے پر اجماعِ امت ہو چکا ہے؟

فتویٰ قاضی حجاج بن ارطاۃ نخعیؒ

اس مسئلہ میں مدیر تجلی کے ہم مذہب امام نووی شافعی نے شرح مسلم میں اعتراف کیا ہے کہ حجاج بن ارطاۃ کوفی قاضی متوفی ۱۴۵ھ بھی ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے تھے۔ نیز حجاج موصوف کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں کالعدم ہوں (ا) گی ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ موصوف حجاج کے اس دوسرے قول کو ابو بکر رازی جصاص نے احکام القرآن میں بھی نقل کیا ہے۔

(شرح مسلم للنووی بحث طلاق ثلاثہ واحکام القرآن للجصاص)

حجاج بن ارطاۃ امام ابو حنیفہ کے معاصر اور مشہور قاضی ہیں زمانہ تابعین میں موصوف درجہ فضل وکمال اور مرتبہ تفقہ کو پہنچ گئے تھے انھیں حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں احد الفقہاء قرار دیا ہے موصوف حجاج بہت عرصہ تک قاضی رہے ظاہر ہے کہ سرکاری عدالتوں میں موصوف اپنے اس موقف کے مطابق حکم جاری کرتے ہوں گے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۴۵ھ میں فوت ہونے والے ان مشہور قاضی اسلام کا یہ فتویٰ امام ابو حنیفہ کے زمانے میں بھی نافذ العمل تھا پھر اس مسئلہ کو مدیر تجلی اور ان کے حامیوں کا اجماعی مسئلہ قرار دینا کیا معنی رکھتا ہے؟

واضح رہے کہ امام المغازی امام محمد بن اسحاق وحجاج بن ارطاۃ ایک دوسرے کے معاصر وہم عمر ہیں، فرق یہ ہے کہ محمد بن اسحاق صغار تابعین میں سے اور حجاج بن ارطاۃ کبار اتباع تابعین میں سے ہیں حجاج بن ارطاۃ اپنی عمر کے سولھویں سال ہی مفتی بن گئے تھے اور اسی عمر میں موصوف سے فتاوی پوچھے جاتے تھے (عام کتب رجال ترجمہ حجاج)

امام عجلی نے موصوف کو فقیہ الکوفہ کہا ہے ۱۳۰ھ / ۱۳۱ھ میں موصوف کی علمی مجلسوں میں بڑی بھیڑ لگ جایا کرتی اور اچھے خاصے تابعین مثلاً داؤد بن ابی ہند، یونس بن عبید اور مطر الوراق وغیرہ موصوف حجاج کے سامنے گھٹنے ٹیکے ہوئے علمی سوالات کے جوابات حاصل کرتے تھے (عام کتب رجال)

موصوف حجاج کو عام اہل علم نے ثقہ وصدوق کہا ہے البتہ موصوف چونکہ مدلس تھے اس لئے ان کی معنعن روایت جو بلا تصریح سماع وتحدیث ہو مقبول نہیں۔ البتہ تصریح سماع والی موصوف کی روایت درجۂ حسن کو پہنچتی ہے۔ حجاج بن ارطاۃ ۱۴۳ھ/۱۴۴ھ میں بصرہ کے قاضی بنائے گئے تھے (اخبار القضاۃ لوکیع ص۴۲ ج۲ وص۵ ج۲ وغیرہ)

امام حماد بن زید نے موصوف حجاج کی بابت کہا کہ ان سے زیادہ افقہ واحفظ میں نے نہیں دیکھا۔ (اخبار القضاۃ ص۵۱ ج۲) ابو عبید اللہ نے بھی حجاج کے علم وفقہ کی تعریف کی ہے (اخبار القضاۃ ص۵۲ ج۲ عام کتب رجال)

موصوف حجاج کے متعلق کافی تفصیل ہم نے اللمحات میں پیش کردی ہے جو قابل مطالعہ ہے، محمد بن اسحاق اور حجاج ارطاۃ کے اساتذہ کی فہرست کتب رجال میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں حضرات ایسے بعض اکابر تابعین کے شاگرد ہیں جو زیر بحث مسئلہ میں موقف اہل حدیث کے حامی تھے اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اپنے اساتذہ کے بیان کردہ دلائل شرعیہ اور اقوال ماثورہ کی روشنی میں دونوں حضرات نے موقف مذکور اختیار کیا تھا۔

دیگر اہل علم کے فتاوے

اس مسئلہ میں مسلک اہل حدیث کے موافق حنفی مذہب کے مشہور امام محمد بن مقاتل رازی بھی ہیں جو تیسری صدی کے نصف اول ۲۴۸ھ/۲۴۹ھ میں فوت ہوئے تھے ان کا سالِ ولادت معلوم نہیں ہوسکا مگر حافظ ابن حجر اور تاریخ ری لابن بابویہ کی تصریح کے مطابق موصوف محمد بن مقاتل رازی، امام جریر بن عبد الحمید رازی کوفی متوفی ۱۸۸ھ اور امام وکیع، سفیان بن عیینہ، ابو معاویہ محمد بن حازم، عبد الرحمان بن محمد محاربی، مسلم بن فضل اور مسلم بن حکام وغیرہم کے شاگرد تھے اور یہ معلوم ہے کہ موصوف کے یہ سارے اساتذہ باستثناء جریر رازی ۱۹۰ھ کے بعد اور ۲۰۱ھ کے پہلے فوت ہوئے (ملاحظہ ہو لسان المیزان ص۳۸۸ ج۵ وتہذیب التہذیب ترجمہ محمد بن مقاتل)

امام جزیر رازی ۱۸۸ھ میں فوت ہوئے، ظاہر ہے کہ موصوف کی درسگاہِ حدیث میں محمد بن مقاتل چودہ پندرہ سال سے کم کی عمر میں نہیں داخل ہوئے ہوں گے اس اعتبار سے موصوف محمد بن مقاتل کا سالِ ولادت ۱۷۲ھ/۱۷۴ھ کے لگ بھگ قرار پاتا ہے جس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ موصوف محمد بن مقاتل دوسری اور تیسری صدی کے فرد ہیں۔ مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کے ممدوح علامہ صیمری قاضی ابو عبداللہ حسین بن علی مولود ۳۵۱ھ و متوفی ۴۳۶ھ نے موصوف محمد بن مقاتل رازی کو امام محمد بن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹ھ کے خصوصی اصحاب میں شمار کیا ہے۔ (اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ للصیمری ص۱۵۷) اور مصنف جواہر المفید نے کہا ہے کہ موصوف محمد بن مقاتل سلیمان بن شعیب متوفی ۲۷۰ھ اور علی بن معبد متوفی ۲۱۸ھ کے ہم طبقہ تھے (جواہر المفیہ ص۱۳۴/۲۹) اس سے صاف ظاہر ہے کہ موصوف محمد بن مقاتل دوسری تیسری صدی کے فقہاء اہل الرائے اور مجتہدینِ احناف میں سے تھے۔ ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ ۱۸۹ھ میں فوت ہونے والے محمد بن حسن کے یہ شاگرد لگ بھگ ۱۷۲ھ/۱۷۴ھ میں پیدا ہوئے ہوں گے۔ اس معاملہ میں کسی حنفی المذہب آدمی کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ موصوف محمد بن مقاتل حنفی مذہب میں مجتہد و فقیہ تھے اور موصوف کو علماء اہل حدیث نے اہل الرائے فقیہ و محدث قرار دے رکھا ہے اگر چہ راوی مدین کے اعتبار سے موصوف پر بعض محدثین بشمول امام بخاری نے جرح کر رکھی ہے مگر حافظ ذہبی کی تصریح ہے کہ راوی و ناقل کی حیثیت سے موصوف متروک اور کلی طور پر ساقط الاعتبار نہیں ہیں۔

(میزان الاعتدال ولسان المیزان ترجمہ محمد بن مقاتل)

اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی کی حیثیت سے موصوف بشرط متابع معتبر ہیں۔ غیر محدث و راوی کی حیثیت سے موصوف محمد بن مقاتل کا جو بھی مقام ہو مگر موصوف کا فقیہ و محدث ہونا واضح ہے اور یہ بھی بات ہے کہ موصوف دوسری تیسری صدی کے فقیہ و مجتہد ہیں، ہم کو اس کی امید نہیں کہ کوئی حنفی المذہب مقلد یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ امام محمد بن مقاتل رازی مسئلہ مذکورہ کو امت کا اجماعی مسئلہ ماننے کے باوجود بھی موقف اہل حدیث کے حامی بنے ہوں گے۔ یقیناً وہ بھی اجماع امت

کو حجت مانتے ہوں گے اور انھیں یہ بھی معلوم ہوگا کہ عام فقہاء اہل الرائے و جمہور محدثین و ائمہ کرام ایک مجلس کی تین طلاقوں کو تین مانتے ہیں۔ اس کے باوجود موصوف نے جمہور کی رائے کے خلاف موقف اہل حدیث اختیار کیا۔ ظاہر ہے کہ موصوف نے اس مسئلہ میں پوری تحقیق اور چھان بین سے کام لیا ہوگا کہ کہیں یہ مسئلہ اجماع اور نصوص صریح کے خلاف تو نہیں ہے۔ یہ اطمینان کر لینے کے بعد ہی موصوف محمد بن مقاتل نے یہ موقف اختیار کیا ہوگا کہ مسئلہ مذکورہ پر اجماع شرعی منعقد نہیں ہوا ہے۔ اگر ایسا نہ بھی ہو تو بہر حال موصوف کا موقف مذکور دعویٰ اجماع کی نفی کر رہا ہے۔ امام محمد بن مقاتل کا فتویٰ مذکور مختلف کتابوں خصوصاً امام مازری کی المعلم شرح مسلم میں منقول ہے جو پانچویں صدی کے آدمی تھے۔ امام مازری سے مراد محمد بن علی بن عمر بن محمد تمیمی مالکی مولود ۴۴۳ھ / ۴۵۳ھ و متوفی ۵۳۶ھ ہیں (ملاحظہ ہو معجم المؤلفین ص ۳۲)

حنفی مذہب کے اتنے بڑے امام مجتہد کے اس فتویٰ کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ متقدم علماء احناف کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا تھا۔

زیر بحث مسئلہ میں موقف اہل حدیث رکھنے والے تابعین و اسلاف پر مدیر تجلی کی رد و قدح :۔

اپنی شرافت و متانت اور سعادت مندی کا بزور اکاذیب پروپیگنڈہ کرنے والے مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ :۔

"رہے چوتھے بزرگ (یعنی زیر بحث مسئلہ میں موقف اہل حدیث اختیار کرنے والوں میں سے محمد بن مقاتل، ابن اسحاق و حجاج بن ارطاط کے علاوہ چوتھے صاحب) طاؤس تو اگرچہ ان کے صاحب علم ہونے میں کلام نہیں لیکن یہ درجہ بھی انھیں حاصل نہیں کہ تنہا ان کی رائے "مصطلح اجماع" کی قاطع بن جائے۔ یہاں وہ بنیادی قاعدہ بھی نظر انداز

نہ کرنا چاہیئے جیسے ائمۂ اصول نے اپنی کتابوں میں بہ الفاظ مختلفہ بیان کیا ہے یعنی یہ کہ مسئلہ جس فن سے متعلق ہوگا اسی فن کے معروف ماہرین کی رائے اس میں معتبر ہوگی، نحو کا مسئلہ ہو تو اس میں علمار نحو کی آرار کو وزن دیں گے نہ کہ کسی محدث ومفسر کی اور طب کا مسئلہ ہو تو اطبار کی آرار قابل اعتبار ہوں گی نہ کہ کسی فقیہ اور امام لغت، اسی طرح اصول فقہ کے مباحث میں اجماع کے انعقاد اور عدم انعقاد کا تعلق ائمہ اصول ہی کی آرا سے ہوگا نہ کہ عام علمار وفقہار کی آرا سے۔ طاؤس، حجاج، ابن اسحاق اور مقاتل جیسے کچھ بھی عالم وفاضل رہے ہوں مگر فقہ میں ان کا درجہ ایسا نہیں کہ ائمہ اربعہ کے کسی متفقہ فیصلے کو ویٹو کر سکیں امت نے ان میں سے کسی کو بھی بحیثیت مجموعی سند قبول نہیں دی ہے۔ جب کہ ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک سواد اعظم کے نزدیک بجا طور پر امام فقہ ہے اور ہر امام کا پیرو باقی تینوں اماموں کو اپنی اپنی جگہ سند اور اپنے اپنے حلقے کے لئے برحق تسلیم کرتا ہے۔ یہ صورت حال تقاضا کرتی ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں غیر اہم افراد کی رائے کو اتنا وزن نہ دیا جائے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور علمار سلف وخلف کا اجماعی فیصلہ پایۂ اعتبار سے گر جائے الخ،، (تجلی ڈاک نمبر جنوری وفروری کا مشترک شمارہ ۷۴ء ص۲۰)

ناظرین کرام مدیر تجلی کی مندرجہ بالا عبارت بغور ملاحظہ فرمائیں، اجماع کی دہائی دینے والے مدیر تجلی کی باتوں کا حاصل یہ ہے کہ " امام طاؤس اس درجے کے صاحب علم نہیں کہ تنہا ان کی رائے " مصطلح اجماع " کی قاطع بن جائے " حالانکہ " مصطلح اجماع " کے معنی ومطلب سے مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ خود اسی طرح ناواقف وناآشنا ہیں، جس طرح چمگادڑ سورج کی روشنی سے۔

ہم بتلا آئے ہیں کہ جمہور علمائے اصول اس بات پر متفق ہیں کہ ایک زمانہ وطبقہ کے مجتہدین میں سے ایک فرد بشر کا اختلاف بھی انعقادِ اجماع کا مانع ہے، دریں صورت امام طاؤس جیسے مجتہد وفقیہ کا اختلاف کیوں اس مزعومہ اجماع کو ویٹو نہیں کر سکتا جو بنص صریح مدیر تجلی کے ان چاروں تقلیدی اماموں سے کہیں زیادہ افضل واعلیٰ اور اعظم واکبر ہیں جن کی عظمت کا وظیفہ مدیر تجلی پڑھا کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ " اجماع " کی ابجدی تعریف سے بھی مدیر تجلی واقف نہیں، مدیر تجلی کی منہ زوری وبدلگامی کے

انتہا یہ ہے کہ امام طاؤس موقف مذکور اختیار کرنے میں تنہا بھی نہیں بلکہ عکرمہ، عطاء بن ابی رباح، عطاء بن یسار، حسن بصری، خلاس بن عمرو اور محمد بن اسحاق، جیسے مشہور ومعروف تابعین بھی ان کے ساتھ ہیں پھر بھی مدیر تجلی یہ یاوہ گوئی کرتے جارہے ہیں کہ تنہا طاؤس کی رائے "مصطلح اجماع کی قاطع نہیں بن سکتی۔ ان سارے تابعین کی مجموعی رائے اگر مدیر تجلی کے مزعومہ اجماع کی قاطع نہیں بن سکتی تو کیا مدیر تجلی جیسے بدزبان کی لایعنی بکواس میدانِ تحقیق میں کوئی وزن رکھتی ہے جو علوم اسلامیہ کی ابجدی اصطلاحات کی معرفت سے قطعاً محروم و بیگانہ ہونے کے باوجود جہل مرکب کا شکار ہو کر اپنے مذکورہ بالا بیان میں اپنے تقلیدی موقف کے خلاف رائے رکھنے والے تابعین و اتباع تابعین کو غیر اہم و بے وزن قرار دے کر کہتے ہیں کہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء سلف و خلف کی رائے کے بالمقابل ان کا اعتبار نہ کیا جائے حالانکہ موقف مدیر تجلی سے اختلاف رکھنے والے یہ سارے تابعین کرام مدیر تجلی کے ائمہ اربعہ سے کہیں زیادہ اہمیت، وزن اور مقام و مرتبہ علم وفن، تقوی و طہارت اور زہد و تزکیہ ہر میدان میں رکھتے ہیں۔ یہاں ایک سوال یہ بھی ہے کہ مدیر تجلی اپنے تقلیدی موقف کو ائمہ اربعہ اور جمہور علماء سلف و خلف کا موقف کہتے ہیں جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور علمائے سلف و خلف کے علاوہ علمائے سلف و خلف میں سے ایک طبقہ بہر حال مدیر تجلی کے تقلیدی موقف سے اختلاف رکھتا ہے اس اعتراف کے باوجود مدیر تجلی کی کج روی و کج فہمی کا حال یہ ہے کہ موصوف اس مسئلہ کو "مصطلح اجماع" والا اجماعی مسئلہ بتاتے ہیں۔ "مصطلح اجماع" کے معنی و مطلب سے ناآشنا ہونے کے باوجود بزعم خویش مدیر تجلی جو یہ فرماتے ہیں کہ "ائمۂ اصول کا بیان کردہ یہ بنیادی قاعدہ نظر انداز نہ کرنا چاہیئے کہ مسئلہ جس فن سے متعلق ہوگا اسی فن کے معروف ماہرین کی رائے اس میں معتبر ہوگی الخ سوال یہ ہے کہ مدیر تجلی جیسے یاوہ گو یہ بتلائیں کہ زیر بحث مسئلہ کس فن سے تعلق رکھتا ہے؟ نیز یہ کہ مدیر تجلی بذات خود علوم اسلامیہ میں سے کسی فن کی ابجدی معلومات سے آشنا ہیں یا نہیں؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ موصوف علوم اسلامیہ خصوصاً حدیث کی ابجدی اصطلاحات سے بالکل اسی طرح ناآشنا ہیں

جس طرح بندر ادرک کے ذائقہ سے، نیز موصوف یہ تک نہیں جانتے کہ دین اسلام کی معرفت صرف چار افراد امت (ائمہ اربعہ) کی فہم و فراست کے دائرہ میں محدود نہیں ہے بلکہ وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ دین بس چار افراد امت کے دائرۂ فقاہت میں محدود ہے، نیز موصوف نہ تو اجماع کی تعریف سے واقف ہیں نہ مسائلِ اجماع سے واقف ہیں نہ اجماع کے جزئی مسائل انھیں معلوم نہ کلی، وہ یہ بھی نہیں جانتے کہ اکابر تابعین کا مقام ومرتبہ علم وفضل، فقہ واجتہاد میں ائمہ اربعہ سے بڑھا ہوا اور بلند ہے، نہ انھیں یہ واقفیت ہے کہ جن اکابر تابعین کے فقیہ ومحدث وعظیم المرتبت ہونے کی صراحت ائمہ اربعہ کے قابل فخر اساتذہ اور اساتذہ کے اساتذہ نے انشراح صدر کے ساتھ کردی ہو ان کی شان میں اس طرح کی یاوہ گوئی بدتہذیبی وبے ادبی ہے جو مدیر تجلی نے ان کی شان میں اختیار کر رکھی ہے۔ آخر ایسی صورت میں مدیر تجلی کو شرعی وعلمی واخلاقی اعتبار سے یہ استحقاق کیسے حاصل ہو گیا کہ اتنے اہم علمی وتحقیقی مسائل پر یاوہ گوئی کرنے کے لئے محقق بن کر میدان میں آجائیں؟ مدیر تجلی یہ کیوں نہیں بتلاتے کہ زیر بحث مسئلہ کا تعلق کس فن سے ہے؟ کیا یہ ایسا اجتہادی مسئلہ ہے جس میں نصوص شرعیہ موجود نہیں ہیں؟ کوئی شک نہیں کہ یہ ایسا اجتہادی مسئلہ ہرگز نہیں جس میں نصوص شرعیہ موجود نہیں، پھر کسی منصوص مسئلہ میں اجتہاد کے بجائے "نصوص" کی بنیاد پر فیصلہ ہو سکتا ہے۔ نصوص اگر بظاہر مختلف ہوں تو ماہرین نصوص ہی اپنی صوابدید سے فیصلہ کا حق رکھتے ہیں۔ دریں صورت دیکھا جائے گا کہ کن ماہرین نصوص کا فیصلہ دلائل کے اعتبار سے قابلِ قبول یا قابلِ رد ہے؟ نصوص کا علم رکھنے میں نیز تفقہ واجتہاد میں امام طاؤس، عکرمہ، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری وغیرہ کا جو مقام ہے وہ بہرحال تقلیدی اماموں سے کہیں بلند وبالا ہے، انھیں جیسے حضرات اور ان کے تلامذہ اور تلامذہ کے تلامذہ کے خرمنِ علم وفن سے خوشہ چینی کی بدولت ائمہ اربعہ درجۂ امامت پر فائز ہوئے ہیں۔ کیا مدیر تجلی کو معلوم نہیں کہ ان کے تقلیدی امام ابوحنیفہ نے کہا کہ "ما رائیت افضل من عطاء"، بعض روایات میں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے عطاء کو علوم کا سب سے بڑا ماہر وجامع بھی کہا ہے (والتفصیل فی اللمحات)

کوئی شک نہیں کہ زیر بحث مسئلہ کا تعلق قرآن وحدیث کے نصوص سے ہے کیونکہ اس مسئلہ میں نصوص قرآن وسنت وضاحت وصراحت کے ساتھ موجود ہیں اور ظاہر ہے کہ نصوصِ کتاب وسنت کی معرفت وواقفیت کے لئے نصوص کے حفظ و ضبط کے ساتھ نصوص سے متعلق عام علوم مثلاً علوم قرآن وعلوم حدیث سے واقف ہونا لازمی ہے اور کوئی شک نہیں کہ نصوص کتاب وسنت کے حفظ وضبط اور ان سے متعلق علوم کی مہارت میں وہ تابعین حضرات ائمہ اربعہ سے کہیں زیادہ درجۂ تقدم رکھتے ہیں جو اس معاملہ میں موقف اہل حدیث کے حامی ہیں خصوصًا اس صورت میں کہ اہل الرائے کو حضرت عمر فاروق اور عام صحابہ وتابعین نے نصوص کے حفظ وضبط اور روایت کی صلاحیت سے محروم بتلایا ہے۔ جب زیر بحث مسئلہ کا تعلق مسائل منصوصہ سے ہے تو اسے حل کرنے میں مدیر تجلی کے مصطلح اجتہاد وتفقہ کی کوئی حاجت وضرورت نہیں رہ جاتی بلکہ صرف یہ دیکھنا ضروری ہے کہ نصوصِ شرعیہ کس موقف کے حق ہونے کی تائید کر رہے ہیں؟

مدیر تجلی سب سے پہلے یہ بتلائیں کہ جن احادیث صریحہ وصحیحہ کو اہل حدیث کے موقف مذکور پر دلیل قرار دیا جاتا ہے ان میں سے کسی ایک حدیث صحیح وصریح کا علم امام ابوحنیفہ اور ان کے ان معروف تلامذہ کو تھا جو مذہب حنفی کے ماہر وحامی مانے جاتے ہیں مدیر تجلی اہل علم کے اصول وضوابط کے دائرہ میں رہتے ہوئے ثابت کریں کہ احادیث مذکورہ میں سے کسی ایک حدیث کا علم امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ مذکورین کو ہوا اور اس کے باوجود انھوں نے اس حدیث صریح کے خلاف دوسرا راستہ اختیار کرتے ہوئے حدیث مذکور کا فلاں جواب دیا۔ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا ان احادیث صریحہ میں سے کسی ایک سے واقف ہونے کا کوئی ثبوت نہیں نہ تو یہی ثبوت ہے کہ ان کے سامنے ان احادیث میں سے کسی کو پیش کرکے ان سے پوچھا گیا کہ اس حدیث صریح پر آپ خود کیوں عمل نہیں کرتے، ہم کو تو یقین ہے کہ اگر ان احادیث کو امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ مذکورین کے سامنے پیش کرکے کہا گیا ہوتا کہ آپ ان کے سلسلے میں کیا فرماتے ہیں تو یہ حضرات انھیں احادیث کے مطابق فتویٰ دیتے اور

اگر ان کا فتویٰ یہ ہوتا تو پھر آپ دیکھتے کہ مدیر تجلی جیسے لوگ اس کی حمایت میں کیا کچھ کرتے؟ مسانید ابی حنیفہ کے نام سے پائی جانے والی پندرہ کتابوں کے مجموعہ جامع مسانید ابی حنیفہ میں کوئی بھی ایسی حدیث امام صاحب سے نہیں مروی ہے جو اس معاملہ میں موقف اہلحدیث پر دال ہے۔ حالانکہ اس مجموعہ میں امام صاحب کی طرف منسوب شدہ بیشتر روایات کا انتساب غیر صحیح ہے۔

امام داؤد ظاہری کا تعارف

یہ ایک ثابت شدہ حقیقت واضحہ ہے کہ بعض اہل علم صرف اجماع صحابہ ہی کو حجت شرعیہ مانتے ہیں اور صحابہ کے بعد والوں کے اجماع کو حجت شرعیہ نہیں مانتے اجماع غیر صحابہ کو حجت شرعیہ نہ ماننے والوں میں امام داؤد ظاہری اور ان کے عام اصحاب نیز بعض دوسرے اہل علم شامل ہیں۔ اس بات کی تفصیل و تصریح عام کتب اصول فقہ میں موجود ہے اور جب امام داؤد ظاہری اور ان کے عام اصحاب صرف اجماع صحابہ کو حجت شرعیہ مانتے ہیں تو اس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ امام داؤد ظاہری اور ان کے عام اصحاب مسئلہ مذکورہ کو صحابۂ کرام کے درمیان اختلافی ونزاعی مسئلہ مانتے ہیں ان کے نزدیک اس مسئلہ پر صحابہ کا اجماع نہیں منعقد ہوا ہے اور مدیر تجلی نیز ان کے ہم مزاج لوگ امام داؤد ظاہری کے خلاف خواہ کتنی ہی زیادہ غوغہ آرائی کریں مگر ہم بیان کر آئے ہیں کہ عام مقلدین نے داؤد ظاہری کو ائمہ متبوعین میں شمار کر رکھا ہے جس کا مطلب ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں ان کی رائے و موقف کا ایک وزن عام مقلدین کو بھی تسلیم ہے امام داؤد ظاہری تیسری صدی ہجری کے امام ہیں جو ۲۰۰ھ یا ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۷۵ھ میں فوت ہوئے امام مسلمہ بن قاسم نے کہا کہ :۔

"کان داؤد من اهل الکلام والحجة والاستنباط لفقه الحدیث صاحب اوضاع ثقة ان شاء الله"

یعنی امام داؤد فقہ حدیث میں استنباط کی صلاحیت رکھنے والے اہل حجت و کلام

میں سے ثقہ محدث ہیں (لسان المیزان ترجمہ داؤد)

امام نباتی نے کہا کہ:-

"داؤد بن علی ثقۃ فاضل امام من الائمۃ الخ"

یعنی موصوف امام داؤد ثقہ و فاضل اور ائمہ اسلام میں سے ایک امام ہیں۔ (لسان المیزان بحوالۂ الحافل)

امام ابو اسحٰق شیرازی نے فقہاء بغداد میں صرف پانچ حضرات کا ذکر کیا ہے ان میں سے امام داؤد کو جو تھا فقیہ بغداد قرار دیتے ہوئے موصوف ابو اسحٰق شیرازی نے کہا کہ داؤد زاہد اور قلیل ساز و سامان پر گذر بسر کرنے والے بہت زیادہ عقل و دانش والے فقیہ تھے۔ ان کی مجلس درس میں چار چار سو بھاری بھرکم لوگ تحصیل علم کے لئے حاضری دیا کرتے تھے "انتھت الیہ ریاسۃ العلم ببغداد ومولودہ بالکوفۃ ونشوہ ببغداد" بغداد کی علمی ریاست انھیں داؤد پر منتہی ہوتی ہے موصوف اصلاً اصفہانی ہیں مگر کوفہ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں ان کی نشو و نما ہوئی (طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۹۲)

امام شیرازی کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ امام داؤد بلند پایہ فقیہ ہونے کے ساتھ علمی ریاست و سیادت سے بہرہ ور نیز اہل علم کے منظور نظر اور مرکز توجہ تھے موصوف اس شہر کوفہ میں پیدا ہوئے تھے جس کی علمی فضیلت و برتری کا راگ الاپتے الاپتے مقلدین احناف نہیں اکتاتے حالانکہ امام ابو حنیفہ کا کوفی الاصل اور کوفی المولد ہونا ثابت نہیں (کما حققتہ فی اللمحات)

امام ابن ابی حاتم نے بعض باتوں میں تنقید کے باوجود موصوف داؤد ظاہری کی توثیق و تعدیل کی ہے، حافظ خطیب نے موصوف کو امام، زاہد، ورع و ناسک اور مصنف کتب کثیرہ کہا ہے۔ حافظ ابن حزم نے کہا کہ امام داؤد ظاہری نے اٹھارہ ہزار اوراق پر مشتمل بہت ساری کتابیں لکھی ہیں، فہرست ابن ندیم میں مختلف موضوع پر موصوف کی بہت سی کتابوں کے نام گنائے گئے ہیں (لسان المیزان نیز ملاحظہ ہو معجم المؤلفین ترجمہ داؤد ظاہری) ابو الفتح ازدی جیسے وضاع و کذاب اور بد ذات آدمی نے امام داؤد ظاہری کی بابت کہدیا ہے کہ "ترکوہ" یعنی امام داؤد متروک ہیں (لسان المیزان)

ابوالفتح ازدی کے احوال ہم نے اللمحات میں بیان کئے ہیں، خود مدیر تجلی جیسے کج فہم شخص نے بھی ابوالفتح ازدی کا غیر معتبر و مجروح ہونا تسلیم کیا ہے (تجلی طلاق نمبر ص ۶۸، ۶۹)

قرآن مجید کے مخلوق ہونے اور نہ ہونے کے معاملہ میں موصوف داؤد ظاہری امام بخاری کے ہم مسلک تھے اور جس طرح اس معاملہ میں اہل علم کی ایک جماعت اختلاف عقیدہ کے باعث امام بخاری سے بدظن تھی اسی طرح امام داؤد ظاہری سے بھی مگر امام بخاری کی کتاب "خلق افعال العباد" کو پڑھنے والے لوگوں کو معلوم ہے کہ محض اس اختلاف عقیدہ کی بنیاد پر امام بخاری یا ان کے ہم خیال اہل علم سے بدظن ہو جانا غلط فہمی کی بات ہے اور یہ کوئی حقیقی و معنوی قدح کی چیز بھی نہیں مگر بعض اہل علم نے بعض وجوہ سے اس معاملہ میں بعض کلماتِ شدیدہ کہہ دئے ہیں جو نظر انداز کر دینے کے لائق ہیں۔ کچھ لوگوں نے امام داؤد کے خلاف کسی غلط فہمی کے سبب یہ الزام لگایا تھا کہ موصوف خلق قرآن کے قائل تھے۔ مگر موصوف داؤد بذات خود صراحت کے ساتھ اس کا انکار کرتے تھے۔

(لسان المیزان)

ظاہر ہے کہ اپنی بابت داؤد جیسے ثقہ امام کی اپنی ہی بات صحیح ہے۔ مدیر تجلی کے سرخیل و امام وقت کوثری نے داؤد ظاہری کو قرآن کے اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ و امام بخاری کا ہم مسلک تبلایا ہے مگر اس پر تحقیقی بحث اللمحات میں کی گئی ہے، امام ذہلی رحمہ نے جس طرح امام بخاری اور ان کے ہم خیال لوگوں کے خلاف مسئلہ قرآن کی بابت حکام وقت اور امام احمد وغیرہ سے شکایت کی تھی اور خطوط لکھے تھے اسی طرح موصوف ذہلی نے امام داؤد ظاہری کے خلاف بھی کیا تھا مگر ظاہر یہی ہے کہ اس معاملہ میں جس طرح امام بخاری کو مطعون کرنا ٹھیک نہیں اسی طرح داؤد ظاہری کو بھی۔ اللمحات میں اس کی تفصیل ہے کہ امام ابوحنیفہ کے متعلق خلق قرآن ہونے کی شکایت ان کے استاد حماد نے حکام سے کی تھی۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ امام داؤد ظاہری علم کلام سے ناواقف تھے (لسان المیزان) مگر تمام اسلاف اور محقق اہل علم بشمول امام ابوحنیفہ و ابویوسف و زفر علم کلام کو زندقہ و بے دینی اور فضولیات و خرافات سے تعبیر کرتے ہیں۔ (وللتفصیل موضع آخر) دریں صورت امام داؤد اگر علم کلام سے دور اور الگ رہے تو ان پر

اسے اللہ کا بہت بڑا فضل و اکرام قرار دینا چاہیئے، ویسے امام مسلمہ بن قاسم کا یہ قول ہم نقل کر آئے ہیں کہ داؤد علم کلام کے ماہرین میں سے تھے۔

عبدالرحمٰن بن خراش نے نہ معلوم کیوں موصوف داؤد ظاہری کو کافر کہہ دیا تو امام ابو زرعہ عبید اللہ بن عبد الکریم رازی متوفی ۲۶۴ھ نے ابن خراش کو سرزنش کی نیز ابوزرعہ نے امام داؤد کے علم و فضل کا اعتراف کیا (لسان المیزان) واضح رہے کہ ابن خراش بذات خود مجروح و شیعی اور رافضی ہیں (سیر اعلام النبلاء و عام کتب تراجم)

امام داؤد ظاہری کے وراق حسین بن عبد اللہ بن شاکر سمرقندی متوفی ۲۸۲ھ نے موصوف داؤد کے خلاف بعض نامناسب باتیں کہہ دی ہیں حتی کہ یہ بھی کہہ دیا ہے کہ "ضال مضل لا یلتفت الی وساوسہ و خطراتہ" موصوف گمراہ و گمراہ گر ہیں ان کی وسوسہ اندازیوں اور وہم اندازیوں کی طرف نظر نہیں کرنی چاہیئے۔ (لسان المیزان ترجمہ داؤد) مگر ان وراق صاحب نے امام احمد کی طرف یہ بھی منسوب کر دیا ہے کہ امام شافعی مصر جانے کے بعد بدل گئے اور راہ تاویل و رائے پرستی میں لگ گئے۔

(لسان المیزان ترجمہ حسین بن عبد اللہ سمرقندی ص۲۹۱ ج ۲)

ظاہر ہے کہ وراق موصوف کی یہ بات امام شافعی کی بابت نا قابل قبول ہے، اسی طرح امام داؤد ظاہری کی بابت بھی ان کی بات بذات خود نا قابلِ التفات ہے۔ اصل میں نظریاتی اختلاف کے باعث اپنے نقطۂ نظر سے وراق موصوف نے امام داؤد کو مذکورہ بالا نامناسب الفاظ سے یاد کیا ہے اور یہ طے ہے کہ صرف نظریاتی اختلاف کی بنا پر ثابت شدہ ثقہ فقیہ و محدث کے خلاف کہے ہوئے کلمات تجریح نا قابل التفات ہیں اور موصوف کا فقیہ و مجتہد و ثقہ محدث اور فاضل و دانش مند، عاقل و صاحب تصانیف کثیرہ ہونا ثابت شدہ حقیقت ہے۔

مدیر تجلی نے اپنی فطرت سے مجبور ہو کر اپنے عام ہم مزاج لوگوں کی طرح کہا ہے، کہ "اے پیارے دوست! آپ نے بہت ہی بھول پن کا مظاہرہ کیا، داؤد ظاہری اور ان علماء کی صف میں جن کی تقلید کی جاتی ہے ؟ یہ تو عجوبہ ہوا الخ" (کما مر فی ھذا الکتاب) مدیر تجلی کی اس بات کا مطلب یہ ہے کہ داؤد ظاہری کی کوئی علمی حیثیت نہیں اور

وہ ان ائمہ متبوعین میں نہیں جن کے فقہی مذہب کی پیروی و تقلید کی جاتی ہے حالانکہ حافظ ذہبی، قاضی عیاض، امام شیرازی، سیوطی اور تمام اہل علم نے موصوف داؤد کو ائمہ متبوعین میں شمار کیا ہے، دریں صورت بھلا حق پسند لوگ مدیر تجلی جیسے بے لگام و بدزبان اور جھوٹ کو کار ثواب سمجھ کر پھیلانے والوں کی بات کیوں کر قابل اعتبار مانیں گے؟ ائمہ متبوعین (جن کی تقلید کی جاتی ہے) میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا تھا کہ ہماری تقلید کو دین و ایمان بنالینا بلکہ سب نے تقلید پرستی سے منع کیا۔ اس معاملہ میں داؤد ظاہری بہت زیادہ آگے تھے پھر انھیں اگر لوگ امام متبوع مان کر ان کی تقلید شروع کردیں تو اس میں ان حضرات کے مقلدین کا قصور ہے کہ ان اماموں کی تقلید کا دعویٰ رکھنے کے باوجود منع تقلید میں یہ لوگ ان کی تقلید نہیں کرتے۔

واضح رہے کہ جس طرح عام اسلاف خصوصاً ائمہ اربعہ نے اپنی اپنی تقلید اور غیروں کی تقلید سے لوگوں کو منع کیا ہے اسی طرح امام داؤد ظاہری نے بھی تقلید سے منع کیا ہے بلکہ تقلید پرستی کے خلاف انھوں نے کتابیں بھی لکھی ہیں مگر اس کے باوجود جس طرح ائمہ اربعہ کی تقلید کرنے والے لوگ پیدا ہوئے اسی طرح داؤد ظاہری کی بھی تقلید کی جانے لگی۔ البتہ امام داؤد ظاہری کے مذہب و مسلک سے وابستہ لوگ عام طور سے تقلید پرستی کے خلاف ہوا کرتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ امام داؤد ایک اہلحدیث فقیہ و عالم و محدث تھے اور یہ معلوم ہے کہ اہل حدیث میں بعض امور و نظریات میں باہم اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ خود تقلیدی مذاہب کے فقہاء اور ائمہ بلکہ مقلدین میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام داؤد کے طور طریق پر چلنے والوں میں بہت سے علماء، ائمہ اور فقہاء محدثین ہوئے ہیں اور ہمارا ارادہ ہے کہ اس موضوع پر ایک مفصل تحقیقی کتاب لکھیں گے البتہ یہ بات ضرور ہے کہ موصوف داؤد کے طریق پر چلنے والوں نے متعدد امور میں امام داؤد سے اختلاف کر رکھا ہے مثلاً امام ابن حزم نے طلاق کے زیر بحث مسئلہ ہی میں داؤد ظاہری سے اختلاف کیا ہے۔ نیز اجماع کی حجیت کو صرف صحابہ کرام کے اجماع تک محدود ماننے میں بھی امام ابن حزم نے داؤد ظاہری سے اختلاف کیا ہے۔ اس اختلاف کے باوجود اہل تقلید کی اصطلاح کے مطابق امام داؤد ظاہری کا ائمہ متبوعین میں سے ہونا ایک ثابت شدہ حقیقت ہے جس کا انکار

مکابرہ اور تکذیب حقائق کے علاوہ کچھ نہیں، اندلس کی حکومت موحدین کا سرکاری مذہب "ظاہری" ہی تھا اور تیسری چوتھی صدی ہجری میں ہمارے ملک ہندوستان کی حکومت کے اہم سرکاری مناصب اور عہدوں خصوصاً عہدۂ قضا پر علماء اہل ظاہر فائز تھے چوتھی صدی کے ایک ہندوستانی ظاہری فقیہ امام قاضی ابوالعباس احمد بن محمد بن صالح منصوری کا تذکرہ امام شیرازی نے طبقات الفقہاء میں بھی کیا ہے، موصوف قاضی ابوالعباس منصوری ہندوستان کے مشہور شہر منصورہ کے قاضی تھے جو اس زمانہ میں ہندوستان کا اسلامی دارالسلطنت تھا، موصوف ابوالعباس منصوری متعدد کتابوں کے مصنف تھے (احسن التقاسیم للبشاری ومعجم البلدان تذکرہ سندھ) ہندوستان میں علماء اہل ظاہر کی عظمت واہمیت کے سلسلے میں ہم نے ایک کتاب مرتب کر رکھی ہے۔ یہ یقین ہے کہ ہمارے ملک ہندوستان میں تیسری چوتھی صدی ہجری میں بھی عام احکام وفتاوی کے ساتھ طلاق کے مسئلہ مذکورہ میں بھی سرکاری طور پر موقف اہل حدیث پر عمل ہوتا تھا۔ منصورہ شہر جس خطہ میں آباد تھا وہ اب پاکستان کا جزو بن چکا ہے اور وہاں کی اسلامی حکومت نے آج کل بھی مسئلہ مذکورہ میں موقف اہل حدیث کو سرکاری حیثیت دے دی ہے۔

قیاس کا حجتِ شرعیہ ہونا اختلافی چیز ہے

مدیر تجلی نے امام داؤد ظاہری کے خلاف لایعنی و بے معنی بکواس میں یہ ظاہر کیا ہے کہ ان کا سب سے بڑا جرم وگناہ یہ تھا کہ "قیاس" کے منکر تھے (کما مرّ) حدیث نبوی "حبک الشئی یعمی ویصم" کے مطابق مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کو عشقِ تقلید پرستی نے اندھا بہرا بنا دیا ہے ورنہ وہ فاروق اعظم عمر بن خطاب جن کے تعزیری اور سیاسی قانون کو مسئلہ زیر بحث میں مدیر تجلی نے دلیل شرعی قرار دے دیا ہے ان کا ارشاد ہے کہ:۔

"اصحاب الرائے اعداء السنن الخ یعنی قیاس پرست لوگ دشمنانِ سنت

ہیں کہ احادیث نبویہ کے حفظ و روایت کی صلاحیت نہ رکھنے کی بنا پر قیاس پرستی سے کام لے کر بزور قیاس ایسے فتاوے دیتے ہیں جن کے سبب خود گمراہ ہوتے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں"

مذکورہ بالا قول فاروقی متعدد صحیح سندوں سے مروی ہے جن کی تفصیل اللمحات میں ہے۔ امام ابراہیم نخعی و شعبی سے بھی اس مفہوم کے اقوال منقول ہیں اور احناف اپنے تقلیدی مذہب کے مورثین میں ابراہیم نخعی کو بھی شمار کرتے ہیں۔ امام جعفر صادق نے امام ابو حنیفہ کو بھی دین میں استدلال قیاس سے شدت کے ساتھ منع کیا تھا (اخبار القضاۃ لوکیع جلد۳ تذکرہ ابن شبرمہ و اعلام الموقعین و اللمحات) عام اسلاف نے "قیاس" کو اصل شرعی قرار دے لینے سے منع کیا ہے۔ اگر اسی طریق پر امام داؤد ظاہری گامزن تھے تو کیا برا ہوا؟ یہ تو داؤد ظاہری کی حق پرستی و حق پسندی ہوئی، کہ اسلاف کے طریق پر کاربند رہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عام اختلافی مسائل کی طرح "قیاس" کو اصل شرعی قرار دینے کے اختلافی مسئلہ میں داؤد ظاہری کا مسلک صحیح نہیں تھا جس طرح کہ احناف کہتے ہیں کہ آمین بالجہر اور بوقت رکوع رفع الیدین کرنا غلط ہے، مگر اس کی بناء پر امام داؤد ظاہری یا کسی بھی امام و فقیہ کو اس انداز میں مطعون کرنا جس انداز میں مدیر تجلی نے کر رکھا ہے جرأت و جسارتِ بے جا کے علاوہ کچھ نہیں اگر کچھ بر خود غلط لوگوں نے امام داؤد ظاہری کے خلاف بزور غلط بیانی لاف زنی کردی تو ایسی لاف زنی کو حجت بنا کر امام موصوف کو مطعون کرنا بھی عجیب طریق عمل ہے۔

تقلیدی مذاہب جن اماموں کی طرف منسوب ہیں وہ نیز دوسرے اہل علم کتاب و سنت کی علت منصوصہ کی بنیاد پر جو استخراج و استنباطِ مسائل کرتے ہیں اور اس کا نام قیاس رکھتے ہیں اس طرح کا استنباط و استخراج امام داؤد ظاہری اور ان کے ہم خیال اہل علم بھی کرتے ہیں مگر وہ اس کا نام قیاس کے بجائے عمل بالنص ہی رکھتے ہیں اس اعتبار سے اس معنی والے قیاس پر عمل کرنے اور اسے حجت ماننے کے معاملہ میں دونوں فریق کے درمیان معنوی اختلاف نہیں۔

(حصول المامول بحث قیاس و عام کتب اصول فقہ)

دریں صورت داؤد ظاہری کو مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کا اس طرح مطعون کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ البتہ قیاس کی بہت سی اقسام جو اہل الرائے اور ان کے ہم نواؤں کی تدقیقات سے متعلق ہیں انھیں امام داؤد ظاہری مسائل شرعیہ میں حجت نہیں مانتے اور نہ ان سے اشتغال کو پسند کرتے ہیں مگر اس معاملہ میں ان کے ساتھ صحابہ و تابعین ہیں پھر ان کے خلاف مدیر تجلی جیسے لوگوں کی غوغہ آرائی کیا معنی رکھتی ہے؟ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ امام ابو اسحٰق شیرازی اور عام اہل علم نے داؤد ظاہری کو فقہاء بلکہ بہت سے لوگوں نے ائمہ متبوعین میں شمار کیا ہے۔ نیز امام محمد بن مسلمہ نے کہا ہے کہ فقہ حدیث کے استنباط کا ملکہ وجوہر امام داؤد میں تھا۔ بایں ہمہ بذریعہ غوغہ آرائی مدیر تجلی جیسے لوگوں کا موصوف داؤد کو زمرۂ مجتہدین و فقہاء سے خارج قرار دینا کیا معنی رکھتا ہے؟

امام داؤد ظاہری کے خلاف

مدیر تجلی کی ایک بکواس کا جواب

مسائل توحید باری تعالیٰ میں حجیت قیاس کے انکار پر تو تمام اہل علم کا اتفاق ہے جیسا کہ جملہ اہل اصول نے صراحت کی ہے (حصول المامول و عام کتب اصول فقہ) پھر مدیر تجلی کی یہ ہرزہ سرائی کیا معنی رکھتی ہے کہ:۔

"اس کا (یعنی داؤد ظاہری کا) خیال تھا کہ زمین و آسمان اور انفس و آفاق میں توحید باری کی کوئی دلیل نہیں ہے"

حقیقت یہ ہے کہ داؤد ظاہری کی باتوں کو مخالفین نے توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے وہ قیاس کی مختلف قسموں کو باستثناء قیاس علت شرعی طور پر حجت نہیں مانتے تھے لیکن اس کے منکر نہیں تھے کہ قیاس امور شرعیہ اور مسائل فقہیہ و توحید باری پر دلالت نہیں کرتا۔ دونوں باتوں میں بہت زیادہ فرق ہے مگر اس کو سمجھنے کے لئے عقل و دانش چاہیئے۔ امام ابو اسحٰق شیرازی اور دوسرے اہل علم نے کہا کہ "حدود و کفارات و مقدرات

کا اثبات اگرچہ بذریعہ قیاس جائز ہے مگر احناف اس کے مخالف ہیں (تبصرہ ص ۱۴۴ احکام آمدی ص ۴، ۵۴ ج ۲ و عام کتب اصول) ان امور میں انکار قیاس کے سبب مدیر تجلی ائمہ احناف کو کیوں اس طرح مطعون نہیں کرتے جس طرح داؤد ظاہری کو انکار قیاس کے سبب کرتے ہیں!

ایک معتزلی و مرجی و بدعتی عقائد کے حامل ابوبکر رازی کا یہ قول نقل کرکے مدیر تجلی نے بزعم خویش بڑا تیر مارا کہ:-

"ابوبکر رازی کی باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص (داؤد ظاہری) کا شمار بر خود غلط اور بد عقل لوگوں میں ہے جنھیں اصول شریعت کا ادراک نہ اجتہاد کے طریقوں کی خبر، بعض علوم عقلیہ میں اس کی شہرت کے باوجود فقہ و احکام شریعت میں اس کی حیثیت عالم نہیں عامی کی ہے" (کمامر)

یہ معلوم ہے کہ معتزلی و مرجی و بدعتی آدمی بذاتِ خود بر خود غلط و بد عقل ہوتے اور اپنی بد دماغی کے باعث اہل حق کو مطعون کرنے کے اسی طرح عادی ہوتے ہیں جس طرح مدیر تجلی ہیں ورنہ عام اہل حدیث نے جب موصوف داؤد کو فقہا و مجتہدین میں شمار کیا ہے تو موصوف کو اصول شریعت سے ناواقف و بے خبر کہنا بر خود غلط اور بد عقلی کی بات ہے اور ایسے صاحب علم کو عامی کہنا صرف بد تہذیبی کی بات ہے، مدیر تجلی نے حافظ سیوطی سے یہ نقل کیا کہ "کتاب و سنت کی روشنی میں داؤد کا مذہب مردود ہے" (کما تقدم) اگر حافظ سیوطی کی طرف اس قول کی نسبت صحیح ہے تو اس کی تکذیب پر روشن دلائل قائم ہیں ویسے مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے امام وقت زاہد کوثری نے سیوطی کو کذاب و تلبیس کار و غیر ثقہ قرار دیا ہے (والتفصیل فی اللمحات)

دراسات اللبیب لابن معین میں داؤد ظاہری کے خلاف دوسروں سے منقول شدہ وہ باتیں مرقوم ہیں جن کا مردود ہونا بادنیٰ تامل ظاہر ہے، امام نووی نے کسی زمانہ میں کہہ دیا تھا کہ داؤد کا اختلاف انعقاد اجماع میں قادح نہیں ہے (شرح مسلم للنووی باب السواک) مگر بعد میں استخارہ کے بعد موصوف نووی نے اپنے اس خیال خام سے رجوع کرکے کہا کہ موصوف امام داؤد کا اختلاف مؤثر و معتبر ہے اس بات کی تفصیل نووی کی کتاب

تہذیب الاسماء ترجمہ داؤد میں ہے، نووی ہی پر ان لوگوں کی باتوں کا بھی قیاس کرنا چاہیے جنھوں نے اختلاف داؤد کو انعقاد اجماع میں غیر قادح مانا ہے۔ اگر فی الواقع کچھ لوگوں نے یہ کہہ رکھا ہے کہ اختلاف داؤد انعقاد اجماع میں قادح نہیں تو اس کا مردود ہونا بہت واضح ہے جس کی تفصیل کا موقع دوسرا ہے۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اگر بالفرض داؤد کو عالم کے بجائے عامی فرض کر لیا جائے تو اہل علم کی اچھی خاصی تعداد "انعقاد اجماع" کے لئے عوام کا اتفاق بھی شرط مانتی ہے جیسا کہ عام کتب اصول میں صراحت ہے یعنی کہ انعقاد اجماع میں عامی کے اتفاق و اختلاف کا لحاظ بذات خود اہل علم کے مابین اختلافی مسئلہ ہے پھر اس کی بنیاد پر مدیر تجلی کی بکواس کیا معنی رکھتی ہے۔ انعقاد اجماع کے سلسلے میں داؤد کے اتفاق یا اختلاف کے معاملہ میں طبقات الشافعیۃ الکبری للسبکی میں کچھ تفصیل ہے۔

حاصل یہ کہ انعقادِ اجماع میں داؤد ظاہری کے اتفاق و اختلاف کا اعتبار ہو یا نہ ہو ہمارے نزدیک داؤد ظاہری کی ولادت سے پہلے کی دو صدیوں یعنی دور صحابہ و تابعین میں خلافت فاروقی کے ابتدائی دو تین سال کے بعد زیر بحث مسئلہ امت کے مابین اختلافی و نزاعی مسئلہ رہ چکا ہے اور نزاع و اختلاف کی صورت میں قرآن و سنت کا حکم یہ نہیں ہے کہ اکثر لوگوں کی رائے کو حجت مانو بلکہ یہ حکم ہے کہ کتاب و سنت کو حکم اور فیصل بناؤ جیسا کہ متعدد روایات و احادیث سے ثابت ہے اور داؤد ظاہری کو لوگ خواہ کچھ کہیں مگر وہ اجماع صحابہ کو حجت مانتے تھے اور زیر بحث مسئلہ میں انھوں نے جو موقف اختیار کیا ہے اسے اختیار محض اس بنیاد پر کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسئلہ مذکورہ صحابہ کے درمیان اجماعی نہیں بلکہ اختلافی تھا۔ افسوس یہ ہے کہ امام داؤد ظاہری اور ان کے اصحاب کی کتابیں ہمارے سامنے اس موضوع پر موجود نہیں ورنہ ہم کو یقین ہے کہ دلائل واضحہ سے داؤد ظاہری اور ان کے ہم خیال معاصر اہل علم نے اپنی کتابوں میں مسئلہ مذکورہ کو صحابہ کے مابین اختلافی مسئلہ ثابت کیا ہوگا۔

امام محمد بن وضاح قرطبیؒ مولود ۱۹۱ھ و متوفی ۲۸۶ھ باعتبار زمانہ داؤد ظاہری اور امام بخاری، اصحاب ستہ نیز امام احمد بن حنبل و بقی بن مخلد وغیرھم کے ہم عصر و

زمانہ ہیں۔ موصوف مشہور محدث و راوی و ثقہ و صدوق بھی ہیں اور صاحب تصانیف بھی۔ امام ابن مغیث وغیرہ نے صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ امام محمد بن وضاح نے فرمایا ہے کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس زبیر بن عوام اور عبد الرحمان بن عوف جیسے صحابہ کرام اس مسئلہ میں موقف اہل حدیث رکھتے تھے (فتاوی ابن تیمیہ ص۸۲ ج۳۳ بحوالہ المقنع فی اصول الوثائق لابن مغیث و اغاثۃ اللہفان و تفسیر قرطبی و فتح الباری) یہ بہت واضح بات ہے کہ امام محمد بن وضاح ثقہ تھے اور اپنے نزدیک روایات معتبرہ کی بنیاد ہی پر موصوف نے ان پانچوں صحابہ کبار کی طرف قول مذکور منسوب کیا ہے، مگر ہم بہر حال ابن وضاح کے مقلد نہیں اور ان کی ہر بات بلا دلیل ماننے کو تیار نہیں لیکن یہ یقین ہے کہ ابن وضاح نے بلا دلیل اپنی مذکورہ بات نہیں کہی ہے اس کا معتبر ہونا اور نہ ہونا البتہ اختلافی مسئلہ ہو سکتا ہے اسی بناء پر ہم ابن وضاح کی نقل و بیان کو دلیل قطعی کا درجہ دینے پر اصرار نہیں کرتے مگر اس قسم اور طبقہ کے اہل علم کے نقل کردہ اقوال مختلفہ ہی کی بنیاد پر عموماً لوگ مسائل کو اختلافی مانا کرتے ہیں، حضرت ابن عباس کی جس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک قرار دی جاتی تھیں اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اعلانِ فاروقی کے پہلے عام صحابہ کرام کا موقف اس معاملہ میں اہل حدیث کے مطابق تھا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے البتہ اعلان فاروقی کے بعد صحابہ کے مابین اس مسئلہ کے مختلف فیہ ہونے کا ثبوت ہمارے ذمہ ہے اور اللہ کے فضل سے ہم اسے ثابت کر چکے ہیں۔

امام طحاوی اور ایک مجلس کی تین طلاقیں

ائمہ احناف میں سے امام طحاوی نے اپنی مختلف کتابوں مثلاً شرح معانی الآثار، تہذیب الآثار اور اختلاف العلماء میں اس مسئلہ کو امت کا اختلافی مسئلہ تسلیم کیا ہے مذکورہ بالا تفصیل میں اصولِ اہل علم کے مطابق ہم نے مسئلہ مذکورہ کا امت کے

درمیان اختلافی ہونا ثابت کر دیا ہے لیکن مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے اختراعی و خانہ زاد اصول سے مسئلہ مذکورہ کا اختلافی ثابت کرنا ہمارے ذمہ نہیں ہے۔ مدیر تجلی کا مسئلہ مذکورہ میں دعوئ اجماع اگرچہ محض غلط ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اہل تقلید کے چاروں مروجہ مذاہب والوں کا بھی اس مسئلہ پر کسی زمانہ میں کبھی باہم اتفاق و اجماع نہیں ہو سکا ہے۔ مصطلح قسم والی مروجہ تقلید پرستی اگرچہ چوتھی صدی ہجری کے بعد رائج ہوئی لیکن ان مذاہب کے لوگ اپنے تقلیدی مذہب کا انتساب جس امام کی طرف کرتے ہیں اس امام کے عام تلامذہ و متوسلین حتی کہ ان کے بعض اساتذہ تک کو اس امام کے مقلدین باہم مذہب میں شمار کر لیتے ہیں مثلاً طبقات حنفیہ کی مشہور کتاب جواہر المضیہ میں امام ابو حنیفہ کے متعدد اساتذہ حماد بن ابی سلیمان، مسعر بن کدام و سفیان ثوری وغیرہ کو شامل کر لیا گیا ہے حتی کہ حنفی مذہب کے کتنے مخالفین کو بھی اس کتاب میں حنفی المذہب قرار دے دیا گیا ہے۔ مثلاً سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، نعیم بن حماد خزاعی وغیرہم، اسی طرح طبقات الحنابلہ، طبقات الشافعیہ و طبقات المالکیہ میں بھی کیا گیا ہے۔

امام احمد بن بقی اور ایک مجلس کی تین طلاقیں

طبقات المالکیہ کی مشہور کتاب دیباج المذہب ص۱۷۱ج۱ میں تیسری چوتھی صدی ہجری کے مشہور و معروف امام و قاضی امام احمد بن بقی بن مخلد قرطبی متوفی ۳۲۴ھ کو مالکی المذہب یعنی مالکی مقلد قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح موصوف کو دوسری کتب مالکیہ مثلاً ترتیب المدارک وغیرہ میں بھی مالکی المذہب ہی کہا گیا ہے۔ موصوف امام احمد بن بقی بن مخلد حکومت اندلس میں سرکاری احکام و قوانین کے نفاذ میں بھی اثر و رسوخ رکھتے اور سرکاری مشیر ہونے کے ساتھ قاضی وقت بھی تھے، نماز پنجگانہ کے لئے سرکاری طور پر انھیں امام مقرر کیا گیا تھا اور خطبۂ جمعہ کا خطیب بھی انھیں بنایا گیا تھا تمام اہل علم و ماہرین رجال اور علمائے جرح و تعدیل نے موصوف کی توثیق و تعدیل کرنے

کے ساتھ بے حد تعریف و توصیف اور مدح سرائی کی ہے انھیں زاہد و عابد، فاضل فقیہ، محدث، حافظ القرآن والحدیث، مفسر و مجتہد، ماہر علوم قرآن و حدیث، اوصاف جمیلہ اور صفاتِ عالیہ کا حامل کہا گیا ہے (ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے دیباج المذہب ص ۲۷۰،۲۷۱ ج ۱، تاریخ علماء اندلس ص ۴۴ - ۴۵ ج ۱، شجرۃ النور ص ۷۸، بغیۃ الملتمس ص ۱۹۰ ج ۱، جذوۃ المقتبس ص۔ قضاۃ قرطبہ ص۔ نفح الطیب ترتیب المدارک اور عام کتب رجال)

تمام تقلیدی مذاہب والے سرکاری عہدوں خصوصاً مناصب قضاء پر فائز رہنے والے محدثین و فقہاء اور قضاۃ اہل علم کو اس اعتبار سے بہت اہمیت دیتے ہیں کہ ان کے فقہی اقوال و فتاوٰی اور مذہبی نظریات و موقف کو اسلامی حکومت میں سرکاری حیثیت حاصل ہے اس لئے ان کے فتادی و احکام پر عمل کرنے والوں کی تعداد بھی بہت ہوا کرتی ہے اور یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے کہ موصوف امام احمد بن بقی بن مخلد قرطبی متوفی ۳۲۴ھ ایک مجلس کی تین طلاقوں کے مسئلہ میں موقف اہل حدیث کے مطابق فتوی دیتے اور فیصلے کرتے اور اس کے حامی و مؤید تھے اور نہ صرف تنہا امام احمد بن بقی بلکہ ان کے معاصرین میں سے کئی ایک نے یہی موقف اختیار کر رکھا تھا اور یہ سارے کے سارے حضرات مالکی المذہب قرار دیئے جاتے ہیں۔

امام ابوالحسن نسفی نے کتاب الوثائق میں صراحت کی ہے کہ :۔

• وممن نصر هذا القول من اهل الفتيا بالاندلس اصبغ بن الحباب واحمد بن بقي ومحمد بن عبد السلام الخشني وابن زنباع وغيرهم من نظراءهم الخ " (اغاثة اللهفان ص ۷۷،۸۱ ج ۱)

یعنی اس فتوی کی تائید و حمایت اور نصرت اندلس کے ارباب فتاوٰی میں سے امام اصبغ بن حباب، احمد بن بقی و محمد بن عبدالسلام خشنی و ابن زنباع اور ان کے علاوہ ان جیسے متعدد اہل علم و فضل نے کی ہے۔

(نیز ملاحظہ ہو فتاوٰی ابن تیمیہ جلد ۳۳)

واضح رہے کہ مذکورہ بالا مفتیان کرام اور علمائے دین سب کے سب ثقہ محدث و فقیہ اور ہم عصر تھے یعنی یہ سب کے سب تیسری چوتھی صدی ہجری کے ارباب فتاوٰی

واہل حل وعقد میں سے ہیں جو علم وفضل کے اونچے مناصب پر فائز تھے جیسا کہ کتب رجال کی طرف رجوع کرکے ان میں سے ہر ایک کے تراجم وحالات دیکھے جاسکتے ہیں۔

مذکورہ بالا حضرات سے امام ابن مغیث نے بھی وہی بات نقل کی ہے جو امام ابو الحسن نسفی نے نقل کی ہے اور کہا ہے کہ ان فقہاء وعلمائے مذکورین کے علاوہ بھی فقہائے قرطبہ کی ایک اچھی خاصی جماعت کا یہی فتوی ہے (تفسیر قرطبی، فتح الباری، فتاوی ابن تیمیہ واغاثۃ اللہفان والانصاف فی الفقہ الحنبلی) ابن المغیث ثقہ وصدوق امام تھے جس کی شہادت تمام علماء رجال نے دی ہے (ملاحظہ ہو دیباج المذہب تاریخ علماء اندلس وترتیب المدارک وغیرہ) امام ابن مغیث نے یہ باتیں امام محمد بن وضاح کی کتاب سے نقل کی ہے۔ امام محمد بن وضاح کے خلاف مدیر تجلی جیسے لوگ بذریعہ تکذیب حقائق خواہ کتنی غوغہ آرائی کریں مگر یہ حقیقت ہے کہ موصوف امام محمد بن وضاح تیسری صدی کے مشہور ومعروف ثقہ امام ومحدث وفقیہ ہیں جن کی بہت ساری کتابیں ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ موصوف کی کتابوں ہی سے امام ابن مغیث جیسے ثقہ ماہر فن نے یہ باتیں نقل کی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ موصوف ابن مغیث نے یہ صراحت کردی ہے کہ ہم نے یہ باتیں امام محمد بن وضاح سے بطریق روایت بھی نقل کی ہیں۔

(فتاوی ابن تیمیہ جلد ۳۳ واغاثۃ اللہفان)

محمد بن وضاح اور ابن مغیث کے مابین زیادہ سے زیادہ ایک واسطہ ہے جو محض رسمی ہے ورنہ ابن مغیث نے دراصل یہ بات ابن وضاح کی تصنیف سے نقل کی ہے اور تصنیف کی نقل کا معتبر ہونا مسلم ہے۔

امام محمد بن وضاح موصوف ۱۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۸۶ھ / ۲۸۷ھ یا ۲۸۰ھ میں فوت ہوئے (عام کتب رجال) ہمارے خیال سے موصوف کا سال وفات دراصل ۲۸۶ھ / ۲۸۷ھ ہی ہے اور جن لوگوں نے ۲۸۰ھ کہا ہے انھوں نے کسر کو عام لوگوں کی عادت کے مطابق حذف کردیا ہے۔ امام محمد بن وضاح بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد رشید ہیں۔ موصوف ابن وضاح امام مالک کے متعدد تلامذہ کے شاگرد رشید ہیں۔ ابن وضاح کے فضائل ومناقب پر امام ابن الفرضی نے مستقل کتاب بھی لکھی

ہے (عام کتب رجال) افسوس ہے کہ ہم کو امام ابن وضاح اور ابن مغیث جیسے اہل علم کی کتابوں تک رسائی نہیں ہوسکی ورنہ اہل تقلید کی غوغہ آرائی کی حقیقت زیادہ واضح ہوتی۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا اہل علم بدعوی اہل تقلید مالکی المذہب تھے حالانکہ ہمارے نزدیک مالکی المذہب ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ حضرات مدیر تجلی اوران جیسے لوگوں کی طرح مالکی مذہب کے اسی طرح مقلد تھے جیسے مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ حنفی مذہب کے مقلد ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات اس طرح کے مالکی المذہب ہیں جس طرح کہ حنفی المذہب امام ابو یوسف ومحمد بن حسن وغیرہ تھے یعنی کہ یہ لوگ مقلد نہیں بلکہ حنفی یا مالکی مذہب کے اصول فقہ کے مطابق عمل پیرا ہونے کے سبب ان مذاہب کی طرف منسوب ہو گئے ہیں جس کی تفصیل کا موقع و محل دوسرا ہے لیکن یہ حضرات خواہ مدیر تجلی اوران کے ہم مزاج لوگوں کے دعوی کے مطابق مقلد مذہب مالکی ہوں یا کہ غیر مقلد ہوں بہر حال یہ سارے حضرات اجماع امت کو حجت شرعیہ ماننے والے ہیں اگر ان حضرات کے نزدیک ان کے زمانہ سے پہلے یعنی دوسری یا پہلی صدی یا بلفظ دیگر زمانہ صحابہ وتابعین میں اس مسئلہ پر اس معنی والا اجماع شرعی منعقد ہوچکا ہوتا جو اہل علم کے یہاں معروف ومسلم ہے تو کوئی شک وریب نہیں کہ سارے اہل علم صحابہ وتابعین یعنی پہلی دوسری صدی کے اس اجماع شرعی کے خلاف خروج وبغاوت کی جرأت وجسارت ہرگز نہ کرتے اوراس میں شک نہیں کہ یہ سارے حضرات دیانت دار ومخلص علماء تھے، مدیر تجلی اوران کے ہم مزاج لوگوں کی طرح تلبیس کار وعیار نہیں تھے کہ دھاندلی بازی سے کام لیتے، اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ تیسری وچوتھی صدی کے ان اہل علم کے نزدیک صحابہ وتابعین کے یہاں اس مسئلہ پر اجماع شرعی منعقد نہیں ہوا تھا بلکہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ صحابہ وتابعین کے درمیان اختلافی ونزاعی مسئلہ تھا اور اس اختلافی ونزاعی مسئلہ میں اگرچہ اکثریت کے اختیار کردہ موقف کے خلاف بھی مگران کی نظر میں ازروئے تحقیق نصوص کتاب وسنت کے مطابق راجح وصحیح مسلک

وہی تھا جسے انھوں نے اختیار کیا تھا ان حضرات کے نزدیک قطعًا اور یقینًا اس مسئلہ میں اکثریت کا موقف مرجوح وکمزور اور نصوص شرعیہ نیز دلائل معتبرہ کے خلاف تھا، اور صورت حال جو بھی ہو بہرحال تیسری چوتھی صدی ہجری میں اس مسئلہ کا اصولی طور پر اختلافی ہونا ایک ثابت شدہ حقیقت ہے اگرچہ اس دور میں بھی بعض لوگوں کو اکثریت کے موقف کے اجماعی ہونے کا دعویٰ تھا، مگر یہ معلوم ومعروف بات ہے کہ ثابت شدہ حقائق واضحہ کے خلاف ایک فرد یا افراد کثیرہ کے دعاوی مردود ومتروک ونا قابل التفات ونالائق توجہ ہیں اور ان کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ وہ دعاوی صرف دعاوی ہیں جو دلائل معتبرہ سے خالی ومحروم ہونے کے سبب کالعدم اور لاشیٔ محض ہیں۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مدیر تجلی کے گھر کے معروف آدمی امام طحاوی مولود ۲۲۹ھ ومتوفی ۳۲۱ھ بذات خود تیسری چوتھی صدی ہجری کے آدمی ہیں، انھوں نے اپنی معروف ومشہور متداول کتاب شرح معانی الآثار وغیرہ میں فراخ دلی اور متانت سے نہایت وضاحت وصراحت کے ساتھ اس مسئلہ کو اختلافی قرار دیا ہے اور اپنے اختیار کردہ موقف کو اکثر اہل علم کا مذہب بتلایا ہے اپنے موقف کو اکثر اہل علم کا مذہب قرار دینا بذات خود اس امر کی دلیل ہے کہ طحاوی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اکثر اہل علم کے بالمقابل اقل اہل علم اس مسئلہ میں مذہب اہل حدیث کے حامی وقائل ہیں اور ان اقل اہل علم کے لئے طحاوی نے "قوم" کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ پوری جماعت موقف اہل حدیث کی حامی ہے، پھر بھی اگر مدیر تجلی جیسے لوگ طحاوی وغیرہ کے قول کا صحیح مطلب اپنی کج فہمی کے سبب نہیں سمجھتے تو ہم کیا کریں؟ اور یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اختلاف کی صورت میں کثرت وقلت آراء کو معیار حق نہیں قرار دیا جا سکتا بلکہ ایسی صورت میں نصوص کتاب وسنت اور دوسرے دلائل شرعیہ حجت ہیں۔

خلاصۂ بحث

گزشتہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ نصوص کتاب وسنت اور اصول شریعت سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہے کہ ایک مجلس یا ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں واقع نہیں ہوں گی اور اس کے خلاف موقف اہل تقلید پر جو دعوی اجماع ہے وہ باطل ہے، کسی بھی زمانہ میں اجماع نہیں ثابت ہے۔ ہم مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی بنیادی باتوں کا جواب بھی دے چکے اس سلسلے میں جو غیر ضروری حشو زائد والی باتیں ہیں ان سے ہم نے عمداً وقصداً اعراض کیا ہے۔ البتہ اب ہم ترجمان دہلی میں شائع ہونے والے اصل مضمون کو بھی کسی قدر ترمیم واضافات کے ساتھ نقل کر دے رہے ہیں اس مضمون میں مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی بہت ساری ضمنی باتوں کا رد بھی ہو گیا ہے اور اسی سے اندازہ ہو جائے گا کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے طرز استدلال وطریق تنقید میں کتنی لغویت پائی جاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہماری اس کتاب کو صحیح بات سمجھنے میں مفید بنائے۔

(آمین)

پندرہ روزہ ترجمان دہلی میں شائع شدہ مضمون کی نقل مع ترمیم و اضافہ :۔

یہ معلوم ہے کہ احادیث نبویہ اور مسلک اہل حدیث کے خلاف منکرین حدیث سے ملتی جلتی ہرزہ سرائی و لغو طرازی مدیر تجلی دیوبند کا شیوہ و شعار ہے، وہ احادیث نبویہ و علماء حدیث و مسلک حدیث کے خلاف زہر افشانی کے بے حد شائق بلکہ عادی ہیں۔

موصوف کے حالیہ طلاق نمبر کا درج ذیل اقتباس علمائے اہل حدیث کے خلاف ان کی زہر افشانی کی ادنیٰ ترین مثال ہے :۔

"کعبہ کے پاسبان ہی کعبہ کی دیواریں توڑنے لگ گئے ہیں، علم حدیث کی جڑیں کھودی جارہی ہیں اور علم کے نام پر بے سند علم کلام کا ایسا کھیل کھیلا جارہا ہے جس کی حقیقت اگر ہم نہ کھولیں تو اللہ تعالیٰ ہم سے سخت حساب لے گا۔ ہوسکتا ہے کہ دنیا ہی میں ہمیں ظلم و جہالت سے چشم پوشی کی یہ سزا دے کہ ہمارے علم اور صلاحیت نقد ہم سے سلب کرلے۔ بے حد افسوس ہے کہ اسکولوں کالجوں کے معیار تعلیم کی پستی و زوال پذیری کا رونا تو تھا ہی اب ہمارے ان علماء کا معیار بھی اس المناک حد تک گرتا جارہا ہے جنھیں لوگ ثقہ و متبحر تصور کرتے ہیں، ناقص مطالعہ، غلط انداز فکر اور جہل و تعصب کی جو شکایت ہمیں مغرب زدہ دانشوروں سے رہی ہے وہی ان مقدس مقالہ نگاروں سے بھی پیدا ہوئی اور ہم ماتم کریں کہ علم حدیث کے تابوت میں ہمارے اپنوں نے ہی آخری کیلیں ٹھونک دیں، وا ویلاہ ثم وا ویلاہ اس قلم درازی کا مطلب یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ ہم خود کو بہت بڑا صاحب فن سمجھ

بیٹھے ہیں۔ استغفر اللہ۔ فن حدیث اتنا اشرف و اعظم ہے کہ اس کے حریم قدس کی چوکھٹ چوم سکنا بھی ہمارے لئے فخر کی بات ہے، ہم ادنیٰ طالبعلم ہیں جس نے ہمیشہ ارباب علم و ہنر کے دستر خوان سے نوالوں کی بھیک مانگنے کو اپنی سعادت تصور کیا ہے اور آج بھی نقد و نظر کے نام سے جو کام انجام دے رہے ہیں وہ مہارت کے دعویٰ اور استاذی کے زعم سے قطعاً خالی ہے، ہمیں اپنے بس بھر علم و تحقیق و دین و شریعت کی طرف سے دفاع کرنا ہے چاہے حملہ اپنے ہی بزرگوں اور دوستوں کی طرف سے ہو،، (طلاق نمبر ص۲۷)

مدیر تجلی نے اپنے اس بیان میں صرف ایک مسئلہ میں علماء اہلحدیث اور ان سے موافقت رکھنے والوں کے خلاف کعبہ کی دیواریں توڑنے، علم حدیث کی جڑ کھودنے، علم کے نام پر علم کلام کا کھیل کھیلنے، ظلم و جہالت، جہل و تعصب، غلط انداز فکر، ناقص مطالعہ، معیار تعلیم کی المناک حد تک پستی و زوال پذیری، مغرب زدہ دانشوروں کی سی جاہلانہ اور تعصب والی روش، تابوت حدیث میں آخری کیلیں ٹھونکنے، بظاہر ثقہ و متبحر مگر درحقیقت غیر ثقہ و جاہل محض ہونے نیز دین و شریعت اور علم و تحقیق پر جارحانہ حملہ آوری وغیرہ کے الزامات عائد کرکے ان جرائم کو اس قدر خطرناک اور قابل واویلاہ بتلایا کہ اس سے چشم پوشی موجب عذاب الہٰی ہے جس سے بچنے اور دین و شریعت پر اہلحدیثوں کے ظلم و جہل کی کاٹ کرکے دین و شریعت کی طرف سے دفاع کی خاطر اور نزول عذاب الہٰی کو روکنے کی غرض سے ہی موصوف نے طلاق نمبر شائع کیا ہے، بلکہ اسی مقصد سے تجلی بھی نکل رہا ہے۔

لوگ جانتے ہیں کہ بدعوئ خویش جس شخص کی دقت نظری اور وسعت علمی و قوت ادراک و احساس کا یہ حال ہو کہ مشاہیر اہل علم و فضل کی تحریریں اسے صرف جہل و ضلال، ظلم و تعصب، دین و شریعت اور علم و تحقیق پر خطرناک جارحانہ حملہ، کعبہ کی دیواروں کی کھدائی، علم الحدیث کی بیخ کنی غلط انداز فکر ہی نظر آئیں اور ان ساری خرابیوں کی نشان دہی کرکے ان کے ازالہ و بیخ کنی پر جسے پوری قدرت و

دستگاہ کا بھی دعویٰ ہو اس سے بڑھ کر مدعی ہمہ دانی کوئی دوسرا ہو ہی نہیں سکتا اگرچہ وہ ڈھونگ بازی کرتا ہو ادوسری طرف اپنے کو معمولی طالب علم ہی کیوں نہ کہتا پھر رہا ہو اور اظہار خاکساری و فریب کاری کے لئے ہر کسی بھی طرح کا ہتھکنڈہ استعمال کر رہا ہو۔

ماہنامہ تجلی دیوبند کو پڑھنے والے جانتے ہیں کہ مدیر تجلی بظاہر ایک تقلید پرست حنفی المذہب صاحب قلم دیوبندی مولوی ہیں۔ موصوف اپنے تقلیدی مذہب کے سرگرم داعی و مبلغ بھی ہیں، اسی بناء پر حنفی و اہلحدیث کے مابین اختلافی مسائل و مباحث میں اپنے تقلیدی موقف کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے زور قلم صرف کرنے کے عادی ہیں، موصوف اپنے تقلید پرست ہونے کا پروپگنڈہ کرنے کے باوجود ہمیشہ لبادۂ تحقیق اوڑھ کر انصاف و اعتدال اور اصول پرستی کی دہائی دیتے ہوئے میدانِ بحث و نظر میں نمودار ہوتے ہیں اور اظہار تواضع و خاکساری کے باوجود اپنی ہمہ دانی و تحقیق پسندی کا زبردست پروپگنڈہ کرتے ہیں۔ مسلک تقلید سے اختلاف رکھنے والے علمائے سلف و خلف کی تجہیل و تحمیق کرتے اور ان پر بہر طور طعن و تشنیع اور طنز و تعریض کرتے نیز ان کے خلاف زہر افشانی کی بھی عادت رکھتے ہیں، دعویٰ دیانت داری و امانت شعاری کے باوجود تلبیس و تدلیس کے تمام مقلدانہ ہتھکنڈوں کا استعمال پوری آزادی سے کرتے ہیں، بایں ہمہ اصول پرستی و حدود تحقیق کی پاسداری کا دعویٰ رکھتے ہیں نیز موصوف اپنے کو خیر خواہ امت اور ناصح مشفق بھی ظاہر کرتے ہیں لطف یہ کہ ان کے تقلیدی مذہب کا کوئی شخص اگر کسی خاص مسئلہ میں تقلید کے تیرہ و تاریک اور متعفن ظلمت کدہ سے نکل کر کتاب و سنت کی پاکیزہ فضا میں سانس لینا چاہے تو اسے بھی اپنی نیش زنی و دشنام طرازی سے نہیں بخشتے، چنانچہ ایک علمی سیمنار میں حصہ لیتے ہوئے ان کے بعض ہم مذہب حضرات نے ایک مجلس کی تین طلاقوں کے مسئلہ میں موقف اہل حدیث کو اختیار کرلیا تو موصوف ایسے برہم ہوئے کہ دو ماہ (مارچ و اپریل) کے تجلی کو نقد و نظر نمبر کے نام سے شائع کرکے مسلک اہل حدیث کے خلاف زہر افشانی کی مگر اس سے موصوف کی طبیعت نہیں بھری

تو مئی، جون، جولائی یعنی تین مہینوں کے شماروں کو ایک ضخیم طلاق نمبر کے نام سے شائع کر کے تقلیدی موقف سے اختلاف کرنے والوں کے خلاف بے حد زہر افشانی کی ان کی یہ روش نئی نہیں بلکہ ہمیشہ سے ایسا ہوتا چلا آیا ہے۔ تلبیس کا امام اعظم کبھی باغی حق ہونے کے باوجود اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے ”خلقتنی من نار و خلقتہ من طین“ کے ذریعہ تلبیس کاری کرتے ہوئے اور ناصح مشفق وصادق القول بن کر قسم کھاتے ہوئے آدم و حوا کے سامنے نمودار ہوا تھا مگر حق پرستوں کو اللہ تعالیٰ نے ”ادفع بالتی ھی احسن“ کا حکم دیتے ہوئے صبر و متانت اختیار کرنے کی ہدایت دی ہے۔ مسلک اہل حدیث و علماء اہلحدیث کے خلاف مدیر تجلی کی دشنام طرازی و ہرزہ سرائی اور تقلید پرستی کی مدح سرائی میں مبالغہ آرائی سے قطع نظر اصل مبحث پر موصوف کی ظلمت آفریں جہالت طرازیوں کو ہم تحقیق و معارف کی روشنی میں لانا چاہتے ہیں تاکہ لوگوں کو حقیقت امر کا صحیح اندازہ ہو سکے، ہمیں سیمینار کے مقالہ نویسوں کے طریق استدلال کی صحت و عدم صحت سے کبھی مطلب نہیں ہے ہم کو صرف اصل مبحث پر مدیر تجلی کی ظلمت آفرینی کی حقیقت ظاہر کرنی ہے، ویسے مولانا روم اصولی طور پر مدیر تجلی جیسے ہر ظلمت آفریں تقلید پرست کی حقیقت اپنے مندرجہ ذیل اشعار کے ذریعہ واضح کر چکے ہیں کہ ؎

نوحہ گر باشد مقلد در حدیث	جز طمع نبود مراد آں خبیث
آں مقلد صد دلیل و صد بیاں	بر زباں آرد ندارد ہیچ جاں
آں مقلد ہست چوں طفل علیل	گرچہ دارد بحث باریک و دلیل
خاصہ تقلید چنیں بے حاصلاں	کابرو را ریختہ از بہر ناں

اصل مبحث کی تعیین و توضیح

حالت حیض میں دی ہوئی طلاق مذاہب اربعہ اور جمہور کے یہاں خواہ ایک وقت میں دی ہو یا دو تین ممنوع ہونے کے باوجود واقع ہو جاتی ہیں، اگر ایک یا دو دے تو

رجعی اور اگر تین دے تو مغلظہ ہوں گی، لیکن حالت طہر میں اس کی صورت بدلی ہوئی ہے اس حالت میں اگر جماع سے پہلے ایک طلاق دے تو بالاتفاق بلا کراہت ایک رجعی طلاق واقع ہوگی مگر دو طلاقیں ایک ساتھ دینے سے دو رجعی طلاقیں ہونگی اور تینوں طلاقیں ایک ساتھ دینے سے تینوں واقع ہو جائیں گی البتہ جمہور اہل علم کے نزدیک نیز حنبلی یا مالکی و حنفی مذہب میں یہ طریق طلاق بھی ممنوع ہے، شافعی میں ممنوع نہیں اور بیک وقت بحالت طہر تین طلاقیں حنفی، مالکی اور حنبلی مذہب میں ممنوع ہونے کے باوجود طلاق حیض کی طرح نافذ ہوں گی، مگر شافعی مذہب میں ایک وقت کی تین طلاقیں بحالت طہر جائز و معتبر ہیں اس اعتبار سے حنفی و شافعی مذہب میں زبردست اختلاف موجود ہے یعنی کہ حالت طہر میں ایک وقت کی تین طلاقیں حنفی مذہب میں ممنوع اور شافعی مذہب میں مباح و جائز ہیں۔ مگر اس کے باوجود مدیر تجلی نے شافعی مذہب کے اس موقف کے خلاف کوئی ضخیم نمبر شائع کر کے مذہب شافعی و علماء شوافع پر اس طرح کی دشنام طرازی سے کام نہیں لیا جس طرح سے وہ آئے دن مسلک اہل حدیث کے خلاف کرتے رہتے ہیں۔ اسی طرح ایک مجلس میں تین یا تین سے زیادہ طلاقیں خوارج و روافض اور کچھ دوسرے اہل بدعت کے یہاں مردود و کالعدم ہوتی ہیں ان کے یہاں اس طرح کی طلاقیں نہ ایک شمار ہوتی ہیں نہ تین نہ ان سے زیادہ بلکہ سب کی سب باطل ہوتی ہیں مگر مدیر تجلی ان لوگوں کے خلاف بھی تجلی کا کوئی ضخیم نمبر نہیں نکالتے ——— البتہ ایک مجلس کی تین یا تین سے زائد طلاقیں مسلک اہلحدیث میں ایک رجعی طلاق شمار ہوتی ہیں، اس کے برعکس جیسا کہ عرض ہو چکا ہے کہ "مدیر تجلی" کے تقلیدی مذہب میں ایسی طلاقیں تین شمار ہوتی ہیں "مدیر تجلی" کے اس موقف کو مذاہب اربعہ کی حمایت حاصل ہے اس لئے اپنے تقلیدی موقف کو ثابت کرنے کے لئے موصوف کو مذاہب اربعہ کی کتابوں سے کافی مواد بھی حاصل ہو گیا ہے چونکہ "مدیر تجلی" دین اسلام کو صرف چار تقلیدی مذاہب یا بلفظ دیگر چار افراد امت میں محصور مانتے ہیں، اس لئے وہ چاروں مذاہب سے اختلاف کو جرم عظیم قرار دینے پر تلے ہوئے ہیں، حالانکہ دین کو

صرف چار افراد امت میں محصور مان لینے کا نظریہ ہی سراسر نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کے خلاف ہے۔ شرعی نقطۂ نظر سے کسی فقہی مسئلہ و فتویٰ کی صحت و عدم صحت کو جانچنے اور پرکھنے کے لئے صرف چار تقلیدی مذاہب کو معیار اور کسوٹی قرار دے لینا بذات خود اصول شریعت سے انحراف و اعراض ہے، پھر اس قسم کے تقلیدی موقف کی صحت ثابت کرنے کے لئے نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کو غلط معنی پہنانا شریعت میں تحریف ہے۔ افسوس کہ مسئلہ زیر بحث میں اہلحدیث اگرچہ اہل تقلید اور اپنے اصول کے مطابق نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت و سلف امت کے تابع ہیں۔ مگر "مدیر تجلی" ان کی تغلیط کر کے نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کو اپنے تقلیدی مذہب کے تابع بنانے کے درپے ہیں اور چونکہ اس فن کے وہ خصوصی ماہر ہیں اس لئے بہت سے سادہ لوح ان کی تلبیس کاری کی حقیقت نہیں سمجھ پاتے، ہر شخص سوچ سکتا ہے کہ اس مسئلہ کی بہت سی بنیادی باتوں میں مدیر تجلی کے موقف کے خلاف مالکی، حنبلی و شافعی، خارجی و رافضی مذہب والوں نے دوسرا راستہ اختیار کیا ہے مگر مدیر تجلی ان کے خلاف آخر تجلی کا کوئی ضخیم یا غیر ضخیم نمبر کیوں نہیں نکالتے؟

آغاز بحث

طلاق خالص شرعی قانون کی حیثیت سے اہل اسلام میں مروج ہے۔ اس قانون شرعی کے استعمال و نفاذ کا طریقہ شریعت نے تبلاتے ہوئے قانون شریعت کے خلاف ورزی کو جرم عظیم قرار دیا اور اس پر سخت وعید و تہدید کی ہے، چنانچہ مسائل طلاق کا تذکرہ کرتے ہوئے قرآن عزیز کہتا ہے کہ:۔

"تلک حدود اللہ فلا تعتدوھا ومن یتعد حدود اللہ فاولٓئک ھم الظالمون" (سورہ بقرہ ص۲۲۹) یعنی یہ مسائل طلاق اللہ کے مقرر کردہ حدود ہیں، انھیں مت توڑو جو ان حدود کو توڑتے ہیں وہ ظالم ہیں"

اللہ تعالیٰ نے آگے چل کر مزید کہا کہ لا تتخذوا آیات اللہ ھزواً یعنی اللہ کی آیات (مراد قوانین واحکام شریعت) کو مذاق مت بناؤ، اس بات کو سورۃ الطلاق میں اس طرح سے کہا گیا ہے۔ (یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدۃ واتقوا اللہ وتلک حدود اللہ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ) یعنی عورتوں کو مطابق عدت طلاق دو اور عدت کی نگہداشت کرتے رہو اور اللہ سے ڈرتے رہو، یہ اللہ کی حدود ہیں جو حدود الٰہی کو توڑتا ہے وہ اپنے اوپر ظلم کرتا ہے۔

اس آیت میں طریق طلاق تبلاتے ہوئے قرآن نے کہا کہ مطابق عدت طلاق دو اس نے اس قسم کے قوانین کو حدود الٰہی قرار دے کر تبلا دیا کہ اس سے انحراف ظلم ہے اور مطابق عدت طلاق کا مطلب بفرمان نبوی یہ ہے کہ حالت طہر میں طلاق دی جائے کیونکہ بحالت حیض طلاق دینی ممنوع و ظلم و تعدی ہے (کما سیاتی) پھر حالتِ طہر میں جو طلاق دی جائے وہ بیک وقت تین نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ تین طلاقوں کا ایک ساتھ دینا بھی ظلم ہے۔ حاصل یہ کہ طلاق کے لئے طہر کا وقت متعین کرتے ہوئے قرآن عزیز نے کہا (طلقوھن لعدتھن) یعنی عدت (طہر) کے مطابق طلاق دو پھر الطلاق کو مرتان کی قید کے ذریعہ ایک طہر میں صرف ایک ہی طلاق دینے کی اجاز دی، جس طرح ایک دن کی پنجگانہ نمازوں میں سے ہر نماز کا وقت خاص متعین کر دیا ہے اور اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ کسی ایک دن کی کسی خاص نماز کے مقررہ وقت میں دوسرے تیسرے دن والی نمازیں بھی پڑھو، اب اگر کوئی شخص ایک ہی دن کسی نماز کے مقررہ وقت میں دوسرے تیسرے دن والی نماز بھی پڑھ لے تو دوسرے تیسرے دن والی نماز لغو و باطل ہو کر صرف اس دن والی نماز معتبر قرار پائے گی جس دن یہ پڑھی گئی ہے، تمام موقت چیزوں کا یہی حال ہے، یعنی جب طلاق کے لئے طہر کا وقت خاص ہے اور اس وقت خاص میں ایک مرتبہ صرف ایک ہی طلاق کی اجازت ہے تو اگر اس وقت خاص میں ایک سے زیادہ طلاقیں دی جائیں تو زائد طلاقیں باطل اور صرف وہی ایک طلاق واقع ہو گی جس کی شرعاً اجازت ہے اگر طلاق

کے وقت مقررہ کے خلاف بحالت حیض ونفاس طلاق دی تو بھی طلاق اسی طرح باطل و مردود ہوگی جس طرح آج کی ظہر کی نماز کے وقت آنے والے کل کی نماز پڑھنے سے کل والی نماز ظہر باطل قرار پائے گی، اس کا حاصل یہ نکلا کہ بحالت حیض دی ہوئی طلاق باطل اور بحالت طہر ایک سے زائد دی ہوئی طلاقیں بھی باطل اور لغو ہو کر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

شریعت نے حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ دینے کی ممانعت نہیں کی ہے اس لئے حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ دینا ممنوع نہیں ہے مگر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حالت حیض میں مطلقاً اور رحالت طہر میں ایک وقت میں تین طلاقوں کے دینے سے بشدت منع فرمایا ہے اور صریح طور پر بھی حدیث وارد ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو آپ نے صرف ایک رجعی طلاق قرار دیا ہے (کما سیاتی) بیک وقت طلاق ثلاثہ کی ممانعت کا منصوص ہونا احناف کو بھی تسلیم ہے جیسا کہ مدیر تجلی کے خاص معتمد علیہ علامہ ترکمانی حنفی جیسے غالی مقلد نے صراحت کی ہے۔

ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کی ممانعت پر نص قاطع

علامہ ترکمانی فرماتے ہیں کہ:۔

"وقد ورد فی ہذا الباب حدیث صحیح صریح فاخرج النسائی فے باب الثلاثۃ المجموعۃ وما فیہ من التغلیظ بسند صحیح عن محمود بن لبید قال اخبر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امراتہ ثلاث تطلیقات جمیعا فقام غضبان فقال ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظہرکم فقام رجل فقال یا رسول اللہ افلا اقتلہ"

(الجوہر النقی مع السنن الکبری للبیہقی ص۳۳۳ ج۷)

یعنی بیک وقت طلاق ثلاثہ کی ممانعت میں صحیح وصریح حدیث بسند صحیح وارد ہوئی ہے کہ محمود بن لبید نے کہا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو خبر کی گئی کہ ایک آدمی نے بیک وقت

اپنی بیوی کو تینوں طلاقیں دے دیں اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو کر کھڑے ہو گئے، اور آپؐ نے فرمایا کہ میری زندگی ہی میں کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کیا جانے لگا ہے حتی کہ ایک آدمی نے کہا کہ یا رسول اللہ! ایسے مجرم شخص کو میں قتل کر دوں؟"

علامہ ترکمانی نے حدیث مذکور کو "حدیث صحیح اور بسند صحیح کہہ کر بتلایا کہ سند و متن دونوں اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے اور یہ حدیث صحیح اس امر پر دلیل قاطع ہے کہ بیک وقت طلاق ثلاثہ شریعت کے نزدیک سخت ممنوع ہے حتی کہ اس کی خلاف ورزی پر غضب نبوی کی کیفیت سے بعض صحابہ نے اسے موجب قتل جرم سمجھ لیا۔ بلفظ دیگر شریعت نے بیک وقت تین طلاقوں کے دینے کا کسی کو اختیار نہیں دیا ہے اور بفرمان نبوی "من صنع امرا علی خلاف امرنا فهو مردود"، (مسند احمد ص۲۷۳ ج۶ مع کنز العمال و دیگر کتب احادیث) جو کام طریق شریعت کے خلاف کیا گیا وہ مردود و باطل ہے (ملاحظہ ہو تفصیل کیلئے فتاویٰ ابن تیمیہ ص $\frac{18}{19}$ ج ۳۳)

حاصل یہ کہ جس کام کا اختیار آدمی کو حاصل نہیں خصوصاً نکاح وطلاق اس کو اگر کیا جائے تو لغو و باطل قرار پائے گا۔ مثلاً کسی غیر آدمی کی بیوی کو دوسرا شخص اگر طلاق دے دے تو اس کی دی ہوئی طلاق لغو و باطل اس لئے ہے کہ اسے اس کا اختیار نہیں، ارشاد نبوی ہے کہ "لا طلاق فیما لا یملک" (جامع ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ص۲۱۲ ج ۲ - باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح وابوداؤد وابن ماجہ وغیرہ) یعنی جس طلاق کا آدمی کو اختیار نہیں تو وہ طلاق دینے سے طلاق ہو گی نہیں لہذا جب ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاق دینے کا اختیار نہیں تو اختیار سے زائد دی ہوئی طلاق لغو و باطل ہو گی، اسی طرح کسی شخص کی منکوحہ بیوی سے بلا مطلقہ یا بیوہ ہوئے نکاح کرنے کی اجازت نہیں اگر کوئی اس سے نکاح کرے تو یہ نکاح باطل ولغو ہو گا۔ اس طرح کی سیکڑوں مثالیں موجود ہیں۔ صرف بعض مثالوں پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔ پھر جب بیک وقت طلاق ثلاثہ کی شرعی اجازت باعتراف مدیر تجلی نہیں ہے تو اسے وہ کیوں باطل ولغو نہیں کہتے؟ البتہ ایک وقت میں چونکہ ایک طلاق کی اجازت ہے اس لئے اگر ایک وقت میں کوئی شخص تین طلاقیں دے گا تو ایک کے علاوہ باقی جن دوسری تیسری طلاقوں سے منع کیا گیا ہے

وہ باطل و لغو ہوں گی اور جس کا اختیار دیا گیا ہے وہ معتبر ہو گی جس طرح ایک وقت کی نماز کے وقت اگر دو چار دنوں کی پیشگی نماز پڑھی جائیں تو جو نماز اپنے وقت میں پڑھی گئی ہے وہ معتبر، بقیہ لغو و باطل ہوں گی یا جس طرح کئی سال کے پیشگی روزۂ رمضان ایک سال کے کئی مہینوں میں رکھے جائیں تو جو روزے ماہ رمضان میں رکھے جائیں گے وہ معتبر، بقیہ لغو و باطل ہوں گے۔ الغرض حضرت محمود بن لبید کی حدیث صحیح و صریح اس امر کی دلیل قاطع ہے کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں میں سے صرف ایک طلاق چونکہ اجازت شرعی کے مطابق دی گئی ہے اس لئے وہی طلاق واقع اور باقی دوسری تیسری طلاقیں لغو و باطل ہوں گی، بلفظ دیگر اس حدیث کا لازمی معنی یہ ہوا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں معنوی اعتبار سے صرف ایک قرار پائیں گی۔ بیک وقت طلاق ثلثہ کے ممنوع ہونے کا اعتراف مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب کو بھی ہے اور اس تقلیدی مذہب نے اپنے موقف پر حدیث مذکور نیز قرآنی آیت "الطلاق مرتان" کو دلیل قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص الرازی والمبسوط للسرخسی ص ۴۰۳ ج ۶ وجوہر النقی لابن الترکمانی وغیرہ)

بیک وقت تینوں طلاقیں دینے کی حرمت پر نص قاطع کیخلاف

مدیر تجلّی کی زہر افشانی

سیمنار کے ایک مقالہ نگار مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے بیک وقت تینوں طلاقیں دینے کی حرمت و ممانعت پر آیات مذکورہ اور حدیث مذکورہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھ دیا تھا کہ:۔

> ایک حدیث جس کی اسناد امام مسلم کی شرط پر ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دی ہیں تو آپ غیظ و غضب کے عالم میں کھڑے ہو گئے کہ ابھی

جب کہ میں تم لوگوں میں موجود ہوں کتاب اللہ سے اس طرح کھیلا جائے گا۔"

مدیر تجلی اور مولانا اکبر آبادی متفقہ طور پر ایک وقت کی تینوں طلاقوں کو ممنوع وخلاف حکم قرآنی سمجھتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ مدیر تجلی تینوں کو واقع سمجھتے ہیں اور مولانا اکبر آبادی صرف ایک کو۔

مولانا اکبر آبادی نے حدیث مذکور سے صرف بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ممنوع ہونے پر استدلال کیا ہے مگر معلوم نہیں زیر بحث حدیث صحیح سے مدیر تجلی کو کیوں کدورت ورنجش ہوئی کہ علامہ ترکمانی ودیگر علماء اسلام کی تصحیح کے باوجود بھی وہ اس حدیث کو ضعیف وغیر حجت قرار دینے پر تل گئے، چنانچہ موصوف نے حسب عادت جہالت آفرینی کا مظاہرہ کرتے ہوئے "بحث اول" کا عنوان قائم کیا۔ پھر حیرت انگیز اختراعی تحقیق پیش کی جس کو ہم سطور ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

حدیث مرفوع کی اصطلاح سے مدیر تجلی کی ناآشنائی

مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ:۔

"یہ حدیث نسائی شریف میں آئی ہے باقی پانچوں صحاح ستہ میں اس کا کہیں وجود نہیں۔ نقص اس میں یہ ہے کہ جو صحابی محمود بن لبید رض اسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں، ان کے بارے میں حافظ ذہبی اور امام نووی جیسے فن رجال کے ائمہ نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ صحابی صرف اس لئے شمار کئے گئے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں پیدا ہوئے اور ان کی نگاہیں حضورؐ کے دیدار سے مشرف ہوئی تھیں لیکن حضور سے بات چیت ثابت نہیں نہ قیاساً اس کے امکانات ہیں، پھر بتائیے اس روایت کو کون مرفوع مانے گا اور اس سے حجت کون پکڑے گا۔"

(طلاق نمبر ص۲ کالم اول دوسرا پیراگراف)

ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمود کی یہ حدیث فی الواقع صرف سنن نسائی میں ہے، اس کے

علاوہ صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں حدیث مذکور منقول نہیں ہے، مگر خطبۂ جمعہ کے وقت سنت جمعہ کے جواز پر صحاح ستہ میں سات آٹھ صحابہ سے متعدد و مختلف طرق و اسانید کے ساتھ مختلف کتب حدیث میں مروی شدہ احادیث نبویہ کے خلاف اسی قسم کی بیہودہ گوئی بلکہ اس سے بھی زیادہ ہرزہ سرائی کرتے ہوئے مدیر تجلی نے یہاں تک کہہ دیا تھا کہ یہ حدیث نبوی اصول فصاحت و بلاغت کے خلاف ہے۔ مدیر تجلی کے اس اختراعی اصول فصاحت سے قرآن مجید کی آیات بھی نعوذ باللہ غیر فصیح اور اصول فصاحت کے خلاف قرار پائی تھیں۔ ہم نے بذریعہ پندرہ روزہ الھدیٰ مدیر تجلی کی اس ہرزہ سرائی کی توضیح کی تھی جس کا جواب ان کی پوری تقلیدی پارٹی سے نہ آج تک بن سکا نہ قیامت تک بن سکے گا اور اگر بلا توبہ مرے تو میدان حشر میں جواب نہ بن سکنے کے باعث حدیث نبوی کے خلاف شرانگیزی کے جرم میں سزایاب بھی ہوں گے ۱۹۶۵ء کے تجلی اور الھدیٰ کے پرچے ناظرین ملاحظہ کر کے حقیقت امر معلوم کر سکتے ہیں اسی طرح ایک زمانے میں مدیر تجلی نے متنفل کے پیچھے مفترض کی نماز کی آڑ میں بھی احادیث نبویہ کے خلاف زہر افشانی کی تھی جس پر مولانا نذیر احمد صاحبؒ نے بذریعہ ترجمان دہلی مواخذہ کیا تھا۔ اس طرح کی باتیں کرنا مدیر تجلی کی عادت ہی ہے۔ اس جگہ رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک پیش گوئی قابل ذکر ہے کہ ایک ایسا جہالت آفریں دور آنے والا ہے جس میں لوگ گمراہ کن جاہلوں کو پیشوا بنالیں گے جو اپنی جہالت آفرینی کے ذریعے خود گمراہ تو ہوں گے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے (اکثر کتب حدیث) بلاشک مدیر تجلی اور انھیں مفتی بنانے والوں پر یہ حدیث نبوی صادق آتی ہے۔

اپنے تقلیدی مسلک کے خلاف مرسل صحابی کی حجیت سے مُدیر تجلّی کا اُنکار

موصوف مدیر تجلی نے اپنے مندرجہ بالا بیان میں ایک ہی سانس کے اندر اپنی کئی

ظلمت آفریں جاہلانہ باتوں کو علم و تحقیق کے نام سے حوالۂ قلم کیا ہے ، اولاً حضورؐ سے محمود کی بات چیت کے عدم ثبوت کے مفروضہ کی بنیاد پر مدیر تجلی نے حدیث مذکور کو غیر مرفوع وغیر حجت بتلا کر یہ کہا کہ اسے کوئی بھی مرفوع و حجت نہیں مان سکتا حالانکہ حدیث کا مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ حضورؐ سے بات چیت کا شرف نہ حاصل کر سکنے والے صحابہ ہی نہیں بلکہ وفات نبوی کے پچاسوں سال بعد پیدا ہونے والے تابعین و تبع تابعین بھی اگر بلا ذکر واسطہ حضورؐ سے احادیث روایت کریں تو ان کی روایت کردہ احادیث مرفوع ہی کہلاتی ہیں ، البتہ انھیں مرسل کہا جاتا ہے (تمام کتب مصطلح حدیث)

معلوم ہوا کہ مدیر تجلی نے از راہ تلبیس و جہالت آفرینی حدیث مرفوع کی اصطلاح کو مسخ کرنے کی سعی مذموم کرتے ہوئے عوام کو سخت دھوکہ و فریب دینے کے ساتھ تمام اہل علم پر افترا پردازی اور بہتان تراشی کی ، کیونکہ تمام اہل علم ایسی حدیث کو مرفوع کہتے ہیں ۔ مگر مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ :-

"اس روایت کو مرفوع کون مانے گا"

یعنی کہ اسے کوئی بھی صاحب علم مرفوع نہیں کہہ سکتا ، ایسے ناآشنائے فن کو علم و تحقیق کے نام پر اس قسم کی جہالت آفرینی پر صرف عیاری و مکاری و جعل سازی و ناخدا ترسی ہی آمادہ کر سکتی ہے ۔ جو شخص اصول حدیث کی ابجد سے بھی ناواقف و ناآشنا ہو اور اس کے باوجود مدعی علم و فضل بن کر حق پرستی کا پروپیگنڈہ کرتا ہوا اہل علم کی طرف اہل علم کی تصریحات کے خلاف اپنی اختراع کردہ غلط باتیں منسوب کرتا پھرے اس کی دیانت داری اور امانت شعاری قابل ملاحظہ ہے ، مدیر تجلی کے لب و لہجہ سے عوام یہی سمجھیں گے کہ تمام اہل علم ایسی حدیث کو غیر مرفوع کہتے ہیں ، اس جہالت آفریں اور ظلمت ریز جملے کے ذریعے مدیر تجلی نے ایک طرف حدیث مرفوع کی اصطلاحی تعریف کو مسخ و محرف کیا ، دوسری طرف تمام اہل علم پر افترا پردازی کی ، تیسری طرف عوام کو دھوکہ و فریب دے کر حدیث مرفوع کا غلط مفہوم بتلایا ، چوتھی طرف اپنی پر از فریب جاہلانہ باتوں کو علم و تحقیق کا نام دے دیا ۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج جس مکتبۂ فکر اور تقلیدی مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اس کے

مرکزی ادارہ دارالعلوم دیوبند کی طرف سے شائع کردہ صحیح البخاری بحواشی مولانا احمد علی سہارنپوری کے مقدمہ میں مولانا احمد علی نے صراحت کے ساتھ حدیث مرفوع کی یہ تعریف لکھی ہے کہ:۔

"المرفوع ما اضیف الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ لا یقع مطلقہ علی غیرہ سواء کان متصلا او منقطعا ۔ (مقدمہ صحیح البخاری ص۱ از مولانا احمد علی سہارنپوری)

یعنی مرفوع وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو خواہ اس کی سند متصل ہو یا منقطع۔ مرفوع حدیث کا اطلاق صرف حدیث نبوی ہی پر ہو سکتا ہے "

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مدیر تجلی کے ہم مذہب امام وقت صاف طور پر فرماتے ہیں کہ ذات نبوی کی طرف منسوب شدہ حدیث ہی کو مرفوع کہا جاتا ہے خواہ اس کی سند میں انقطاع وارسال ہی کیوں نہ ہو یعنی کہ اس کی سند کے رواۃ چاہے ایک دوسرے سے سماع نہ بھی کر سکے ہوں۔ پھر بھی وہ حدیث اصطلاح اہل علم میں مرفوع ہے۔ یہی بات دیوبندی مکتبہ فکر کے دوسرے امام مولانا شبیر احمد عثمانی (جو مدیر تجلی کے خاندانی اور خونی رشتہ دار بھی ہیں) نے مقدمہ فتح الملہم شرح صحیح مسلم ص۴۲ ج۱ میں کہی ہے۔ زیر نظر مسئلہ میں مدیر تجلی کے ہم نوا مشہور شافعی المسلک امام نووی نے بھی مقدمہ صحیح مسلم ص۱ ج۱ میں حدیث مرفوع کی یہی تعریف کی ہے بلکہ عام اہل علم نے یہی بات کہی ہے۔ اس تفصیل سے ہر آدمی بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ مدیر تجلی کی جہالت کی کوئی حد ہی نہیں ہے حتی کہ موصوف اپنے مکتبۂ فکر کے مرکز سے شائع ہونے والی صحیح بخاری و صحیح مسلم کے مقدمہ کی تصریحات کی معرفت سے بھی محروم اور ناواقف و ناآشنا ہیں۔ حتی کہ بتصریح شبیر احمد عثمانی حافظ طیبیؒ نے کہا کہ بہت سے فقہاء صحابہ کرام سے مروی شدہ موقوف احادیث یعنی صحابہ کرام کے ذاتی اقوال و فتاوی کو بھی حدیث مرفوع کے درجہ و حکم میں قرار دیتے ہیں۔

(ملاحظہ ہو مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم ص۴۳ ج۱)

ثانیاً مدیر تجلی نے کہا کہ ایسی حدیث کو حجت کون مانے گا "یعنی اسے کوئی صاحب علم

حجت نہیں مان سکتا۔ حالانکہ جس حدیث کو ایسے صحابی رسول نے روایت کیا ہو جس کو حضور ؐ سے شرف ہمکلامی حاصل نہ ہو سکا ہو اس کو اصطلاح محدثین میں "مرسل صحابی" کہا جاتا ہے اور مرسل صحابی مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب اور مسلک اہل حدیث میں متفقہ طور پر حجت مانی جاتی ہے۔ بلکہ مدیر تجلی کے مذہب میں غیر صحابی کی مرسل بھی حجت ہے (تمام کتب اصول) مدیر تجلی کے مکتبۂ فکر کے امام مولانا شبیر عثمانی ؒ نے کہا کہ :۔

"واما مراسیل الصحابۃ رضی اللہ عنھم فحکمھا حکم الموصول علی المشھور الذی علیہ الجمھور الخ یعنی جمہور اہل علم کا مشہور و معروف یہ مذہب ہے کہ مراسیل صحابہ متصل احادیث کے درجہ و حکم میں ہیں بلکہ امام ابن صلاح نے کہا کہ ہم مراسیل صحابہ کو مرسل احادیث مانتے ہی نہیں نہ انھیں مرسل کہتے ہیں بلکہ یہ متصل احادیث ہیں اور عام اہل علم کا اجماعی مذہب ہے کہ مراسیل صحابہ حجت ہیں عام اہل علم کے اس موقف سے صرف ابو اسحٰق اسفرائنی نے اختلاف کیا ہے۔" (ملخص از فتح الملہم ص۳۴ ج۱)

مدیر تجلی کے امام وقت کی اس صراحت سے معلوم ہوا کہ عام اہل علم بشمول وہ ائمہ احناف مراسیل صحابہ کو حجت مانتے ہیں جن کی تقلید کو مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں نے اپنا دین وایمان قرار دے لیا ہے۔

مدیر تجلی کے دوسرے امام وقت مولانا احمد علی سہارن پوری نے بھی یہی کہا ہے کہ جمہور اہل علم کا یہ مذہب ہے کہ مرسل صحابی حجت ہے (مقدمہ صحیح بخاری ص۱) الغرض مرسل صحابی مذہب مدیر تجلی و مذہب اہل حدیث میں متفقہ طور پر حجت ہے اور متصل حدیث کے درجہ میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مدیر تجلی اپنے جس تقلیدی مذہب کی ترویج و اشاعت کے لئے تلبیس کارانہ مہم چلائے ہوئے ہیں اس کے اصول سے انحراف و بغاوت کر کے مرسل صحابی کو غیر حجت قرار دیتے ہوئے یہ جھوٹا پروپگنڈہ کر رہے ہیں کہ ہم حنفی مذہب کے مقلد ہیں اگر وہ حنفی مذہب کے وفادار و دیانتدار مخلص مقلد ہوتے تو مرسل صحابی کو ہرگز غیر حجت نہیں کہتے مگر مدیر تجلی ایک طرف حدیث مرسل کو غیر حجت قرار دے کر اپنے تقلیدی مذہب کے خلاف خروج و بغاوت و غداری و بے وفائی کے مرتکب ہوئے دوسری طرف اہل علم

پر افتراء پردازی بھی کر بیٹھے کہ وہ ایسی حدیث مرسل کو حجت نہیں مانتے، مدیر تجلی نے یہ بتلائے بغیر کہ ان کے تقلیدی مذہب میں مرسل حدیث حجت ہے یہ بھاری بھرکم جملہ کہہ کر کہ اس روایت کو کون مرفوع مانے گا اور اس سے کون حجت پکڑے گا، عوام کو سخت دھوکہ دے کر اپنے تقلیدی مذہب کے ساتھ بے وفائی کی، ان کی اس بات سے لوگ یہی سمجھیں گے کہ حنفی ہی نہیں بلکہ تمام مذاہب میں ایسی حدیث کو نہ مرفوع مانا جاتا ہے نہ حجت، کوئی شک نہیں کہ مدیر تجلی کی یہ مہم اور روش ان کے تقلیدی بھائیوں نیز ان کے تقلیدی مذہب کے خلاف ایک فریب کارانہ خطرناک سازش بھی ہے یہ کتنی عجیب بات ہے کہ موصوف جس تقلیدی مذہب کی ترویج واشاعت پر کمربستہ ہیں اس کی جڑ کاٹ رہے ہیں!

ثالثاً ذہبی ونووی کا نام لے کر مدیر تجلی کی یہ جہالت آفرینی قابل توجہ ہے کہ حضورؐ سے محمود کی بات نہیں ہوسکی نہ قیاساً اس کے امکانات ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ دارالعلوم دیوبند کے عظیم الشان کتب خانے سے مستفید ہونے کی صلاحیت سے مدیر تجلی یکسر محروم اور علمی وتحقیقی ذوق سے بالکل ناآشنا ہیں، تراجم صحابہ کی مشہور ومعروف اور متداول ومروج کتاب استیعاب لابن عبدالبر میں بحوالہ ابن ابی شیبہ بسند صحیح ایک مرتبہ حدیث ایسی منقول ہے جس کا واضح مفاد ہے کہ محمودؓ کا حضورؐ سے لقاء وسماع ثابت ہے

حضورؐ سے محمودؓ صحابی کا ثبوت سماع ولقاء

چنانچہ حافظ ابن عبدالبرؒ ناقل ہیں کہ:-

"عن محمود بن لبید قال کسفت الشمس .... خرج رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وخرجنا معہ حتی امنا فی المسجد فاطال القیام الخ (الاستیعاب مع اصابہ ص ۳۳۳ ج ۳)

یعنی محمود نے کہا کہ (عہد نبوی) میں سورج گرہن لگا تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نماز کسوف کے لئے نکلے ہم بھی آپ کے ساتھ روانہ ہوئے، آپؐ ہمارے امام بنے اور آپؐ نے طویل قرأت کے ساتھ نماز پڑھائی الخ"

یہ حدیث صحیح اس امر کی دلیل صریح ہے کہ محمود معیت نبوی میں مسجد گئے۔ حضورؐ کے پیچھے نماز کسوف پڑھنے کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے، نماز میں آپ کی تلاوتِ قرآن و تکبیرات انتقال کا سماع کیا اور آپ کی پوری نماز پڑھنے کا عملی مشاہدہ کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ حدیث مدیر تجلی کی تکذیب و تردید کے لئے بہت کافی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس حدیث صحیح کے مقابلہ میں مدیر تجلی نے ذہبی و نووی یا کسی اور کی تقلید میں حضورؐ سے محمود کے امکان سماع کا انکار دعوئ ہمہ دانی کے باوجود کیوں کیا؟ جب کہ ذہبی و نووی سے زمانے اور علم میں کہیں زیادہ مقدم امام ابن عبدالبر نے اس حدیث کو اس امر کی دلیل بتایا کہ محمود حضورؐ کے ایسے صحابی ہیں جو معیت نبوی میں نماز پڑھنے کے شرف سے مشرف ہو چکے ہیں۔ کیا مدیر تجلی اس حدیث صحیح کو دیکھنے اور سمجھنے کی صلاحیت سے محروم ہیں؟ اس سے بھی زیادہ واضح حدیث صحیح ملاحظہ ہو جو حضور سے محمود کے سماع حدیث پر دلیل قاطع ہے۔ مسند احمد ص ۴۲۷ ج ۵ و اصابہ ص ۳۸۷ ج ۳ وغیرہ میں بسند صحیح مروی ہے کہ:

حدثنی محمود اتانا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فصلی بنا المغرب فی المسجد فلما سلم قال ارکعوا الرکعتین فی بیوتکم۔

یعنی محمود نے کہا کہ حضورؐ ہمارے یہاں آئے اور آپؐ نے مسجد میں ہم کو نماز مغرب پڑھائی، سلام پھیرنے کے بعد آپ نے فرمایا کہ سنت مغرب اپنے گھروں میں پڑھو"

اس حدیث صحیح سے حضورؐ سے محمود کا سماع حدیث صریح طور پر ثابت ہے اگر مدیر تجلی جیسے ناآشنائے علم و فن مدعئ تحقیق بن کر حقیقت کا انکار کرنے کی مہم چلائیں تو اس سے حقیقت نہیں بدل سکتی، امام المحدثین امام بخاری رح نے بسند صحیح نقل کیا کہ محمود نے کہا کہ وفات سعد بن معاذ کے موقع پر حضور صلے اللہ علیہ وسلم ہم کو اپنے ساتھ لے کر اتنی تیزی کے ساتھ چلے کہ ہمارے جوتوں کے تسمے ٹوٹ گئے اور چادریں گر گئیں تو لوگوں نے عرض کیا یارسول اللہ! جنازۂ سعد سے زیادہ ہلکا جنازہ ہم نے نہیں دیکھا، حضورؐ نے فرمایا کہ تمہارے ساتھ ان کے جنازے کو اٹھانے کے لئے آسمان سے فرشتے نازل ہوئے ہیں۔ (تاریخ صغیر للبخاری ص ۱۲ و تاریخ کبیر للبخاری قسم اول ج ۴ و تذکرہ محمود اصابہ ج ۱ ص ۳۸۷)

یہ حدیث صحیح بھی حضورؐ سے محمود کے سماع حدیث پر دلیل قاطع ہے، وفات سعد بن معاذ سنہ ۵ھ میں ہوئی تھی۔ اس وقت حضرت محمود صاحب ہوش و گوش تھے، دریں صورت مدیر تجلی کا یہ دعویٰ کتنا جاہلانہ ہے کہ حضورؐ سے سماع محمود قیاساً بھی ممکن نہیں؟؟ کسی صحابی یا راوی کی بابت ثابت شدہ حقائق سے صرف نظر کر کے ذہبی نووی کی کسی غلط بات کو اپنے مقلدانہ مقصد پر دلیل وحجت قرار دے لینا کون سی دیانتداری ہے؟ یہ مانا کہ نووی و ذہبی ائمہ رجال میں سے تھے مگر بدلائل واضحہ کسی راوی یا صحابی کی بابت ان کی غلطی کے یقین ہو جانے کے باوجود ان کی غلط بات کی پیروی کیونکر جائز ہو سکتی ہے جب کہ یہ امر مسلم ہے کہ دونوں سے اتفاقی طور پر کسی راوی کی بابت غلطی کا صدور و وقوع مستبعد نہیں ہے، نووی نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ ابن عبد البر نے کہا کہ "والاحادیث التی رواھا تشھد بصحبتہ وھو اولی بأن یذکر فی الصحابۃ من محمود بن ربیع لانہ اسن منہ" الخ (تہذیب الاسماء ج ۲ ص ۸۳)
یعنی محمود نے جو احادیث روایت کی ہیں وہ ان کے صحابی ہونے پر شاہد ہیں بلکہ وہ محمود بن ربیع سے زیادہ زمرۂ صحابہ میں شمار کئے جانے کے مستحق ہیں۔ کیونکہ وہ ان سے عمر میں زیادہ ہیں"

ہم کہتے ہیں کہ ابن عبد البر نے جن احادیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ حضورؐ سے محمود بن لبید کے ثبوت سماع پر دلیل قاطع ہیں، دریں صورت ان احادیث صحیحہ سے صرف نظر کر کے کیونکر عدم سماع کا دعویٰ جائز ہو گیا؟ مشکوٰۃ جیسی حدیث کی ابتدائی درسی کتاب کے ساتھ ملحق رسالہ اکمال فی اسماء الرجال میں مرقوم ہے کہ:-

"ولد علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحدث عنہ احادیث"
یعنی محمود عہد نبوی میں پیدا ہوئے اور حضورؐ سے انھوں نے کئی احادیث روایت کیں"

حافظ ابن حجر نے بتصریح خویش تقریب التہذیب میں اعدل الاقوال لکھنے کا التزام کیا ہے۔ موصوف نے اپنی اس کتاب میں کہا کہ:-

"محمود بن لبید صحابی صغیر وجل روایتہ عن الصحابۃ مات سنۃ ۹۶ھ وقیل سنۃ ۱۷ ولہ ۹۹" یعنی موصوف محمود صغیر صحابی ہیں ان کی عام

روایات حدیث صحابہ سے مروی ہیں ۹۶ھ میں بعمر ۹۹ سال موصوف فوت ہوئے"
اس کا مطلب یہ ہوا کہ وفات نبوی کے وقت موصوف محمود کی عمر بارہ تیرہ سال تھی، دریں صورت مدینہ منورہ میں رہنے والے انصاری خاندان کے فرد محمود بن لبید کا سماع حضور سے کیوں کر ممکن نہیں جب کہ مذکورہ بالا احادیث صحیح حضورؐ سے محمود کے سماع پر دلیل قاطع ہیں؟ محمود بن ربیع وفات نبوی کے وقت پانچ سال یا بارہ تیرہ سال کے تھے، ابن عباس بھی وفات نبوی کے وقت دس بارہ سال کے تھے، حسن حسین ۵۔۶ سال کے تھے۔ حضورؐ سے ان لوگوں کا سماع صحیح مانا گیا ہے پھر حضورؐ سے محمود کے ثبوت سماع پر دلیل صریح موجود ہونے کے باوجود انکار سماع کے کیا معنی؟

مسند امام احمد میں مذکور ہے کہ:۔
"محمود نے کہا کہ مجھے یاد ہے کہ حضورؐ نے میرے منہ میں کلی کی تھی (مسند احمد ص ۴۲۷ و ص ۴۲۹ ج ۵) مسند احمد میں زیر تذکرۂ احادیث محمود، محمود کا نام لئے بغیر امام محمد بن ابراہیم سے منقول ہے کہ:۔
"محمود بن لبید نے حضورؐ کو احجار الزیت کے پاس دعا کرتے ہوئے دیکھا۔
(مسند احمد ص ۴۲۷ ج ۵)

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک ان صحابی سے مراد محمود بن لبید ہی ہیں، امام احمد کا ان احادیث کو مسانید محمود میں ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ موصوف محمود کا سماع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے صحیح مانتے ہیں اور یہی بات امام بخاری بھی فرماتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ فن رجال میں امام احمد رح و بخاری رح کے مقابلہ میں نووی و ذہبی بہت کمتر ہیں۔ اگر بر سبیل تنزل حضورؐ سے محمود کا عدم سماع تسلیم کرلیا جائے تو زیر بحث حدیث مرسل صحابی قرار پاتی ہے۔ جو مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب نیز مذہب اہلحدیث کے متفق علیہ فیصلہ کے مطابق حجت ہے، دریں صورت مدیر تجلی کا اپنے تقلیدی مذہب سے خروج و بغاوت کر کے حدیث مذکور کو غیر مرفوع و غیر حجت قرار دینا کون سی دیانت داری و امانت شعاری ہے؟ خصوصاً اس صورت میں کہ غیر صحابہ کی ضعیف مرسل حدیثوں کو نصوص کتاب و سنت کے خلاف مدیر تجلی کے مذہب میں دلیل و حجت

بنالیا گیا ہے۔

رابعًا مدیر تجلی کی یہ جہالت آفرینی بھی قابل داد ہے کہ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف نسائی میں منقول ہے باقی پانچوں صحاح میں سے کسی میں منقول نہیں۔ کیونکہ یہ ایک مسلم امر ہے کہ سنن نسائی کے علاوہ صحاح کی دوسری کتابوں میں حدیث کا نہ ہونا کسی نقص و عیب کو مستلزم نہیں۔ بشرطیکہ وہ حدیث صحیح الاسناد اور علل قادحہ سے خالی ہو۔ فن مصطلح الحدیث کی ابجد سے ناآشنائی کے باوجود مدیر تجلی جس امام فقہ کی اندھی تقلید جامد کا پٹہ اپنے گلے میں ڈال کر مسند تحقیق کے اجارہ دار بن بیٹھے ہیں، ان کے فتاوی و فقہی مسائل کی معتد بہ مقدار کا ماخذ و مستدل ایسی احادیث ہیں جو صحاح ستہ میں سے کسی بھی کتاب میں نہیں ہیں بلکہ وہ بلحاظ سند ضعیف ہونے کے ساتھ صحاح ستہ کی احادیث کے خلاف ہیں مگر مدیر تجلی اپنے تقلیدی مسلک کی تائید کرنے والی ان احادیث کی تخفیف شان کے لئے تجلی کا کوئی ضخیم نمبر نکال کر یہ نہیں فرماتے کہ ان احادیث کا وجود صحاح ستہ کی کسی کتاب میں نہیں۔ بلکہ یہ احادیث صحاح ستہ کی روایات کے خلاف ہونے کے باعث ناقابل حجت ہیں، حد یہ ہے کہ حنفی ائمہ و حنفی مذہب کے مدح و تائید میں کذابین کی اختراع کردہ ہزاروں روایات کو احادیث نبویہ و آثار صحابہ و اقوال تابعین و فرامین ائمہ متبوعین کے نام سے مدیر تجلی کے ہم پیشہ و ہم مذہب لوگوں نے امت میں مروج کر رکھا ہے، جو سب کی سب غیر صحاح ستہ بلکہ تھرڈ کلاس کی کتابوں میں مدون ہیں۔ مگر ان کے خلاف بھی مدیر تجلی کوئی نمبر نہیں نکالتے بلکہ تجلی کے دو چار صفحات بھی ان مکذوبہ داستانوں کے خلاف نہیں سیاہ کرتے البتہ سنن نسائی جیسی مقدس کتاب میں منقول شدہ محمود بن لبید کی زیر بحث حدیث چونکہ مدیر تجلی کے زعم باطل و خیال فاسد کے مطابق ان کے تقلیدی مذہب کے لئے مضرت اس لئے موصوف اس کی تخفیف شان کو اپنا منصبی فریضہ سمجھتے ہیں حالانکہ حدیث مذکور کو موصوف کا اپنے تقلیدی مسلک کے خلاف سمجھ لینا بھی عجیب ہے کیونکہ عام علمائے احناف نے اسے اپنے موافق ہی سمجھ رکھا ہے، مدیر تجلی موصوف اگر اسے عام احناف کی طرح اپنے لئے مفید مطلب سمجھتے تو اس کی صحت پر بہت سی مقلدانہ دلیلیں فراہم کرتے کیونکہ موصوف ضعیف سے ضعیف تر روایت کو اپنے مفید مطلب پا کر صحیح قرار دینے کے عادی ہیں، جیسا کہ

اہل علم ان کی اس عادت سے واقف ہیں ،ان پر افسوس ہے جو تضعیف وتصحیح احادیث میں اصول وضوابط سے آزاد و بے پرواہ ہو کر مقلدانہ مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے اصول ونصوص کو اپنی خواہشات واہواء کا تابع بنانے کے درپے ہیں۔ واضح رہے کہ مدیر تجلی کے امام اعظم "امام ابوحنیفہ" کا ذکر صحاح ستہ کی کسی کتاب میں بطور راوی حدیث نہیں۔ صرف امام نسائی نے ابتداءً اپنی کتاب میں امام موصوف کی ایک آدھ روایت سہواً نقل کر دی تھی۔ مگر نظر ثانی کے بعد اسے اپنی کتاب سے اس لئے خارج کر دیا کہ وہ امام ابوحنیفہ رح کو "کثیر الخطاء والغلط" سمجھنے کے باعث ساقط الاعتبار جانتے تھے۔ امام نسائی اور دیگر اصحاب ستہ کے استاد بلکہ استاذ الاستاذ امام ابوحفص عمرو بن علی الفلاس جیسے ماہر فن امام جرح وتعدیل فرماتے ہیں کہ :۔

"ابوحنیفۃ النعمان لیس بالحافظ مضطرب الحدیث واھی الحدیث صاحب ھوی" (خطیب صفحہ ۴۲۰ ج ۱۳)

یعنی امام ابوحنیفہ ضعیف ،مضطرب الحدیث یعنی کثیر الغلط اور غیر حافظ ہیں"

امام ابن معین نے کہا کہ امام ابوحنیفہ اس قدر ضعیف ہیں کہ ان کی حدیث لکھنے کے لائق نہیں۔

اسی طرح ابن مدینی جیسے ماہر علل ورجال نے امام صاحب کو "ضعیف جدًا" کہا ہے (خطیب) انھیں وجوہ سے امام بخاری نے موصوف کے متروک ہونے پر "سکتوا عن حدیثہ" یعنی ائمہ فن نے انھیں متروک کہا۔ کے جملے سے تنقید کی ہے (تاریخ کبیر للبخاری) امام نسائی کے استاد الاستاذ اور دیگر اصحاب صحاح ستہ کے استاد امام محمد بن عبداللہ بن نمیر جو امام ابوحنیفہ رح کے خصوصی تلامذہ کے خصوصی شاگرد بھی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ :۔

"ادرکت الناس وما یکتبون الحدیث عن ابی حنیفۃ" (خطیب ۴۱۵ ج ۱۳)

یعنی ہم نے امام ابوحنیفہ رح کے ہم عصر ائمہ فن کو پایا وہ امام موصوف کو اس درجہ غیر ثقہ وضعیف سمجھتے تھے کہ ان کی حدیث لکھنے کے بھی روادار نہیں تھے"

اصحاب ستہ کے کئی عظیم المرتبت اساتذہ کی ہم زبانی کرتے ہوئے استاذ امام ابوحنیفہ رح

امام سفیان ثوری رح امام ابو حنیفہ کو غیر ثقہ و غیر مامون قرار دیتے ہیں (خطیب ص۴۱۳ ج ۱۲)
امام ثوری امام ابو حنیفہ کو اس قدر غیر ثقہ سمجھتے ہیں کہ بقول ابن المبارک موصوف اپنے تلامذہ کو امام ابو حنیفہ کے پاس جانے سے بھی منع کرتے تھے۔ ابن المبارک کہتے ہیں کہ ان سے چھپ کر ہم امام صاحب کے پاس جاتے تھے۔ مگر بعد میں جب ہم پر بھی حقیقت منکشف ہوگئی تو ہم نے بھی امام ابو حنیفہ کو غیر ثقہ ہونے کی بنا پر متروک قرار دے دیا۔ (خطیب و کتاب الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم) امام مسلم نے بھی امام ابو حنیفہ کو مضطرب الحدیث کہا (خطیب)

امام ابن عبد البر نے تمام علمائے اہلحدیث سے نقل کیا ہے کہ " ھو سیئ الحفظ عند ا(؟) الحدیث (تمہید) امام ترمذی نے اپنی سنن میں امام وکیع کا یہ قول نقل کیا۔ کہ ابو حنیفہ کی طرف نظر التفات سے دیکھو بھی نہیں۔ خارج سنن میں امام ترمذی نے کہا کہ امام ابو حنیفہ اپنے استاذ جابر جعفی کو اکذب الناس یعنی سب سے بڑا جھوٹا کہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ایک طرف موصوف جابر جعفی کو اکذب الناس یعنی سب سے بڑا جھوٹا کہتے ہیں اور دوسری طرف ان کی حدیث کو حجت بھی بنا لیتے ہیں۔ یہی بات امام بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار میں بھی کہی ہے۔ حتی کہ امام صاحب کے اساتذہ و معاصرین و تلامذہ نے بھی امام صاحب کو سخت مجروح قرار دیا ہے (وللتفصیل موضع آخر) مگر مدیر تجلی امام ابو حنیفہ کی تخفیف شان و تضعیف کے لئے کوئی نمبر نکال کر یہ پروپگنڈہ نہیں کرتے کہ مصنفین صحاح ستہ اور ان کے اساتذہ و اساتذہ کے اساتذہ چونکہ امام صاحب کو غیر ثقہ کہتے اور بطور راوی حدیث انھیں قبول نہیں کرتے بلکہ مجروح قرار دیتے ہیں لہذا امام موصوف حجت و معتبر نہیں۔ مدیر تجلی اپنے تقلیدی مذہب سے بغاوت و خروج کرتے ہوئے حدیث محمود کو غیر مرفوع و غیر حجت قرار دینے کی جو ظلمت آفریں مہم چلا رہے ہیں وہ بھلا علم و تحقیق کی روشنی کے بالمقابل کیوں کر کامیاب ہو سکتی ہے؟

مدیر تجلی کی جہالت آفرینی کی دوسری مثال

مدیر تجلی مزید فرماتے ہیں کہ :-

"دوسرا فنی نقص اس میں یہ ہے کہ خود امام نسائی اسے درج کتاب کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔" لا اعلم احدا رواہ غیر مخرمۃ بن بکیر عن ابیہ وقد قیل انہ لم یسمع من ابیہ " مجھے معلوم نہیں کہ سوائے مخرمہ کے کسی نے اسے روایت کیا ہو اور کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا۔ گویا حدیث کی تخریج کرنے والے محدث خود اس پر بے اعتمادی کا صاف اعلان کر رہے ہیں۔ اور بے اعتمادی کی وجہ بھی مضبوط ہے کہ مخرمہ نے اسے اپنے باپ سے روایت کیا ہے اور واقفان حال نے کہا کہ اس شخص کو اپنے باپ سے کچھ سننے کا موقع نہیں ملا۔ ہو سکتا ہے کہ اس کی کم عمری میں باپ کا انتقال ہو گیا ہو یا دونوں میں زندگی بھر بعد مکانی حائل رہا ہو۔ بہر حال جو روایت احادیث کی کتب صحیحہ میں صرف نسائی میں پائی جا رہی ہو جس کی صحت سے خود نسائی بدگمان ہیں۔ اسے اہم معرکۃ الآرا بحث میں مولانا (سعید احمد اکبر آبادی) کا اٹھا کر لانا اور ساتھ ہی یہ مرعوب کن فقرہ بھی لکھ دینا کہ "جس کی اسناد مسلم کی شرط پر ہے" خدا جانے احساس ذمہ داری کی کس سطح سے تعلق رکھتا ہے۔ امام مسلم یہ ضرور کہتے ہیں کہ ثبوت سماع شرط نہیں مگر وہ یہ نہیں کہتے کہ عدم سماع کا ثبوت مل جائے تب بھی حدیث صحیح مانی جائے گی۔"

(طلاق نمبر ص۲)

مدیر تجلی کی اس طویل جہل آفرینی اور زہر افشانی سے معلوم ہوا کہ موصوف جس طرح حدیث مرفوع و مرسل کی اصطلاحی تعریف سے ناواقف اور حجیت حدیث مرسل پر اپنے تقلیدی مذہب کے فتوی سے ناآشنا ہیں اسی طرح شرط مسلم کا مطلب و معنی سمجھنے کی صلاحیت سے بھی محروم ہیں۔ نیز موصوف کی اس طویل لغو طرازی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ انھوں نے صحیح مسلم کو نہ تو سعادت مند طالب علم کی طرح پڑھا ہے نہ فراغت کے بعد کبھی صحیح مسلم کی طرف مراجعت کی نہ مخرمہ کے متعلق کتب رجال کے ذریعہ ان کے حالات معلوم کرنے کی زحمت اٹھائی ورنہ صحیح مسلم میں متعدد جگہ مخرمہ عن ابیہ کی سند سے احادیث نبویہ موجود ہیں۔

اپنے باپ سے مخرمہ کا ثبوت سماع

امام المحدثین طاہر مقدسی مولود ۴۴۸ھ ومتوفی ۵۰۷ھ کی مشہور و معروف و متداول اور عام طور سے پائی جانے والی کتاب "الجمع بین رجال الصحیحین" ص۵۱۵ ج۲ میں فرماتے ہیں کہ :۔

"سمع اباہ فی الوضو والزکوٰۃ والصلوٰۃ والحج فی مواضع"

یعنی مخرمہ نے اپنے باپ سے سماع حدیث کیا۔ ان کی سنی ہوئی بہت سی احادیث صحیح مسلم کے بہت سے مقامات پر کتاب الوضو والزکوٰۃ والصلوٰۃ والحج وغیرہ میں موجود ہیں۔"

امام مقدسی کے اس بیان سے مدیر تجلی کے تمام جہل آفریں اور ظلمت ریز بیان کی حقیقت کھل گئی اور معلوم ہوگیا کہ مخرمہ عن ابیہ کی احادیث صحیح مسلم میں بکثرت موجود ہیں اس سے مدیر تجلی کے دعوی عدم سماع مخرمہ عن ابیہ کی بھرپور تکذیب بھی ہوگئی۔ کیونکہ مخرمہ عن ابیہ کے ثبوت سماع ہی کی بنیاد پر صحیح مسلم میں ان کی احادیث بکثرت موجود ہیں، دریں صورت مدیر تجلی کی لغو ولایعنی ہرزہ سرائی کیا معنی رکھتی ہے؟ اور جب مخرمہ عن ابیہ کی سند سے صحیح مسلم میں احادیث موجود ہیں تو اس سند سے مروی شدہ زیر بحث حدیث محمود کو مولانا اکبر آبادی نے صحیح مسلم کی شرط پر قرار دے دیا تو ان کے خلاف ہرزہ سرائی و لغو طرازی کر کے مدیر تجلی کا اپنا پیشہ یاوہ گوئی و فن جہل آفرینی کا مظاہرہ کرنا کیا معنی رکھتا ہے جب کہ اس حدیث کو فن حدیث کے ماہر ترین امام ابن قیم رحمہ نے بھی صحیح مسلم کی شرط پر قرار دے دیا ہے؟ (ملاحظہ ہو زاد المعاد ص۵۲ ج۲)

ہم ناظرین کرام سے یہ گذارش کرتے ہیں کہ وہ مدیر تجلی سے پوچھیں کہ جب مخرمہ عن ابیہ کی احادیث بکثرت صحیح مسلم میں موجود ہیں تو اس سند کو صحیح مسلم کی شرط پر قرار دینے کو جرم قرار دے لینا احساس ذمہ داری کی کون سی قسم ہے؟ مدیر تجلی نے اپنی خود غرضی کے تحت اس بحث میں حافظ ابن حجر کو اپنا معتمد علیہ بنا رکھا ہے۔ مگر حافظ ابن حجر بھی معترف

ہیں کہ مخرمہ عن ابیہ کی سند سے کئی احادیث صحیح مسلم میں موجود ہیں (فتح الباری ص ۳۶۲ ج ۹ باب من اجاز الطلاق الثلاث) یعنی مولانا اکبرآبادی نے مدیر تجلی کی طرح مکذوبہ طور پر اپنی طرف سے گڑھ کر اس حدیث کو شرط مسلم پر نہیں کہا ہے۔ بلکہ بلحاظ اصول حدیث اور بتصریح حافظ ابن قیم اسے شرط مسلم پر بتلایا ہے، جو اہل علم کے یہاں مسلم طور پر ماہر فن امام حدیث وفقہ ہیں، مدیر تجلی نے فتح الباری کے جس مقام سے اپنے مطلب کی عبارتوں کو من مانی تصرف کے ساتھ دلیل وحجت بنایا ہے بالکل اسی مقام پر فتح الباری کے مصنف حافظ ابن حجر نے اعتراف کیا ہے کہ مخرمہ عن ابیہ کی متعدد روایتیں صحیح مسلم میں موجود ہیں۔
(فتح الباری ص ۳۶۲ ج ۹ باب من اجاز الطلاق الثلاث)

ناممکن ہے کہ مدیر تجلی کی نظر فتح الباری کی اس تصریح پر نہ پڑی ہو۔ دریں صورت یا تو مدیر تجلی عبارت فتح الباری کا مطلب سمجھے بغیر مندرجہ بالا قسم کی لغوطرازی پر آمادہ ہوئے یا بطور تلبیس کاری انھوں نے یہ ہرزہ سرائی کی ہے۔ جب مخرمہ عن ابیہ کے ثبوت سماع ہی کی بنا پر امام مسلم نے ان کی احادیث کو داخل صحیح کیا ہے تو مدیر تجلی کا یہ جہل آفریں فقرہ کیا معنی رکھتا ہے کہ امام مسلم یہ ضرور کہتے ہیں کہ ثبوت سماع شرط نہیں۔ مگر وہ یہ نہیں کہتے کہ عدم سماع کا ثبوت مل جائے تب بھی حدیث صحیح مانی جائے گی؟ مدیر تجلی کے لب ولہجہ کی بیہودگی ملاحظہ ہو۔ کہ مخرمہ جیسے عظیم المرتبت محدث امام وقت کی شان میں دو مکروہ جملے اس طرح فرماتے ہیں کہ "اس نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا" واقفان حال نے کہا کہ "اس شخص کو اپنے باپ سے کچھ سننے کا موقع نہیں ملا الخ

اپنی اس ہرزہ سرائی میں موصوف نے واقفان حال پر بھی افترا پردازی کر ڈالی کیا واقفان حال میں وہ امام مسلم نہیں ہیں جنھوں نے ثبوت سماع ہی کی بنیاد پر ان کی روایت عن ابیہ کو داخل صحیح کیا اور کیا امام مقدسی واقفان حال سے نہیں جو اس حدیث کو صحیح متصل السند قرار دے رہے ہیں؟ علامہ ترکمانی حنفی کی بابت مدیر تجلی کا کیا فتویٰ ہے جو اس حدیث کو صحیح صریح کہہ کر حنفی مذہب کی مؤید بتلاتے ہیں؟

اب آئیے ہم مخرمہ عن ابیہ کے ثبوت سماع کے لئے ایسے دلائل پیش کر رہے ہیں جن سے مجال انکار نہیں ہو سکتا۔

امام مالک جو مدیر تجلی کے تقلیدی اما اعظم ابو حنیفہ رح کے قابل فخر اساتذہ یعنی امام شعبہ واوزاعی وایوب سختیانی وغیرہم کے عظیم المرتبت استاذ اور فن رجال وحدیث کے مسلم امام ہیں جن کا نقد رجال میں متشدد ہونا بھی مسلم ہے (ملاحظہ ہو تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۲۲ و دیگر کتب رجال) وہ لکھتے ہیں کہ :۔

"سألت مخرمہ عما یحدث عن ابیہ سمعہا عن ابیہ محلف لی ورب ھذہ البنیہ (المسجد) سمعتہ من ابیہ" یعنی میں نے مخرمہ سے دریافت کیا کہ آپ اپنے والد سے جو احادیث بیان کرتے ہیں ان کو اپنے والد سے آپ نے سنا ہے؟ تو موصوف نے مسجد کے رب کی قسم کھاکر کہا کہ میں جو احادیث اپنے والد سے بیان کرتا ہوں ان کو میں نے ان سے سنا ہے (ملاحظہ ہو شرح مسلم للنووی ص۴۴۳ ج ۱ باب المذی الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ص۳۶۴ ج ۴ قسم اول وتہذیب التہذیب ص۷۱ ج ۱۰ وزاد المعاد ص۵۲ ج ۴)

امام ابو حنیفہ رح کے استاذ الاساتذہ امام مالک کے اس بیان سے صاف طور پر ثابت ہوا کہ مخرمہ نے بذات خود تصریح کردی کہ جو احادیث میں اپنے والد سے بیان کرتا ہوں، میں نے ان کو ان سے سنا ہے۔ مخرمہ کے اس بیان صریح کے ہوتے ہوئے مدیر تجلی کی لغو طرازی کیا معنی رکھتی ہے؟

واضح رہے کہ مخرمہ مدیر تجلی اور ان کے ہم پیشہ لوگوں کی طرح بہتان تراش نہیں تھے کہ باپ سے نہ سننے کے باوجود دعوی سماع کرتے پھرتے۔ وہ امام مالک جیسے ناقد فن کے استاذ اور شیخ تھے۔ امام مالک اپنے اس جلیل القدر استاد کا نام لئے بغیر ان سے حدیث بیان کرتے وقت فرماتے تھے کہ :۔

"حدثنی الثقۃ"، اسی طرح مدینہ منورہ کے ایک دوسرے جلیل القدر عظیم المرتبت امام معن بن عیسیٰ شاگرد امام مالک فرماتے تھے کہ "مخرمۃ سمع من ابیہ"، مخرمہ نے اپنے باپ سے سماع حدیث کیا ہے (شرح مسلم للنووی وتہذیب التہذیب وزاد المعاد ص۵۲ ج ۴) ان دونوں شاہدین عدلین کی شہادت کی موجودگی میں سماع مخرمہ عن ابیہ سے انکار کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ مگر ایک واقعہ اس طرح پیش آگیا جو بہت سے لوگوں

کے لئے غلط فہمی کا باعث ہوگیا وہ یہ کہ تاریخ کبیر للبخاری ص۶ ج۴ قسم دوم میں بسند صحیح امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ " سمعت حماد بن خالد الخیاط قال اخرج مخرمہ کتبا وقال ھذہ کتب ابی لم اسمع منھا شیئاً - یعنی میں نے حماد بن خالد خیاط کو کہتے سنا کہ مخرمہ میرے پاس کچھ کتابیں نکال کر لائے پھر بولے کہ یہ میرے باپ کی کتابیں ہیں۔ جن میں سے میں نے کچھ بھی اپنے باپ سے نہیں سنا۔ مخرمہ کے اس قول کا مطلب بہت آسان ہے کہ وہ جن بعض کتابوں کو دکھلا کر کہہ رہے تھے کہ میں نے انھیں اپنے باپ سے نہیں سنا ہے۔ ان کتابوں کو موصوف نے یقیناً اپنے باپ سے نہیں سنا ہے۔ لیکن اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان غیر مسموع کتابوں کے علاوہ زبانی محفوظ شدہ احادیث کو موصوف نے اپنے باپ سے نہیں سنا۔ کیونکہ موصوف جب ایک طرف امام مالک سے یہ بھی فرماتے ہیں کہ میں اپنے باپ سے جو احادیث بیان کرتا ہوں ان کو ان سے سن چکا ہوں، تو دوسری طرف وہ یہ کیوں کہہ دیں گے کہ میں نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا، بلکہ یہ دونوں باتیں اپنی جگہ پر درست ہیں، وہ اس طرح کہ جن کتابوں کی بابت انھوں نے کہا کہ میں نے انھیں سنا نہیں، ان کتابوں کو بلا شک انھوں نے نہیں سنا۔ مگر موصوف اپنے باپ سے جو احادیث روایت کرتے ہیں انھیں بتصریح خویش انھوں نے خود اپنے باپ سے سنا تھا۔ لہذا اس کا حاصل یہ نکلا کہ اپنے باپ سے جو احادیث انھوں نے روایت کی ہے وہ سب کی سب اپنے باپ سے سنی ہوئی ہیں، البتہ جن کتابوں کی طرف اشارہ کرکے انھوں نے کہا کہ میں نے انھیں اپنے باپ سے نہیں سنا انھیں اپنے باپ سے نہیں سنے ہوئے تھے۔ نہ اس کی روایت کرتے تھے جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب امام مالک نے ان سے پوچھا کہ جو احادیث آپ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں انھیں آپ نے اپنے والد سے سنا ہے؟ تو موصوف نے جواب دیا کہ ہاں بخدا میں نے انھیں ان سے سنا ہے۔ لہذا ان کے باپ سے ان کی جو روایتیں بھی کتب حدیث میں موجود ہیں وہ سب کی سب حجت ہیں بشرطیکہ مخرمہ تک ان کی سند صحیح ہو، اور مخرمہ کے باپ کے اوپر بھی ان کی سند صحیح ہو۔ مگر بروایت حماد بن خیاط مخرمہ کے قول " ھذہ کتب ابی لم اسمع من ابی منھا شیئاً " کو موسیٰ بن سلمہ نامی مجہول ولین راوی نے عدم ضبط

قلت فہم کی بنا پر درج ذیل الفاظ میں ادا کر دیا جس سے حقیقت امر بدل گئی :۔

"اتیت مخرمۃ فسألتہ یحدثنی عن ابیہ قال ما سمعت من ابی شیئاً انما ھذہ کتبہ وجدناعندنا عنہ ما ادرکت ابی الا وانا غلام وفی لفظ لم اسمع من ابی ھذہ کتبہ وفی روایۃ لم ادرک ابی ولکن ھذہ کتبہ (میزان الاعتدال ص۱۱۵ ج۳ والجرح والتعدیل ص۳۶۱ ج۲ قسم اول)

"مخرمہ نے کہا میں نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا، یہ ان کی کتابیں ہیں جن کو ہم نے پایا ہے، میں اپنے باپ کو نہیں پا سکا مگر اس وقت جب کہ میں بچہ تھا"

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ موسیٰ بن سلمہ کا بیان مضطرب ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ مخرمہ نے اپنے باپ کو جس وقت پایا اس وقت وہ غلام تھے۔ غلام کے لفظ کا اطلاق بچپن سے مراھق و بالغ ہونے کے زمانے تک پر ہوتا ہے۔ اس بیان سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مخرمہ نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا۔ حالانکہ موصوف نے صرف بعض کتابوں کی بابت یہ کہا تھا کہ میں نے ان سے کچھ نہیں سنا ہے۔ جس سے مشارٌ الیہ کتب کے علاوہ دوسری کتب احادیث کے سماع کی نفی نہیں ہوتی مگر راوی کے عدم ضبط وقلت فہم نے اس کو دوسرا معنی پہنا دیا۔ موسیٰ مذکور کو مجہول و مجروح کہا گیا ہے (میزان الاعتدال ص۲۱۱ ج۲)

تقریب التہذیب میں انھیں مقبول کہا گیا ہے یعنی ان کی روایت بلا متابعت غیر معتبر ہے۔

اس تفصیل سے اہل نظر حقیقت معلوم کر سکتے ہیں۔ واضح رہے کہ مخرمہ عن ابیہ کے سماع کو ثابت قرار دینے والے امام مالک و معن بن عیسیٰ دونوں کے دونوں مدینہ منورہ کے اصل باشندے اور اہل مدینہ کے عظیم المرتبت امام ہیں، اس کے باوجود ابن المدینی سماع مخرمہ عن ابیہ کی بابت امام حسن کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرا گمان یہ نہیں ہے کہ مخرمہ نے اپنے باپ سے سنا ہو اور اگر سنا ہے تو تھوڑی سی چیز سنی ہے میں نے کسی کو مدینہ میں ایسا نہیں پایا جو یہ کہے کہ مخرمہ اپنے باپ کی حدیث بیان کرتے وقت تصریح سماع کرتے ہیں، لیکن ابن مدینی کا مدینہ میں کسی کو سماع مخرمہ عن ابیہ کی تصریح کرتے ہوئے نہ پانا عدم سماع مخرمہ عن ابیہ کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ آخر امام مالک و معن دونوں مدینہ کے جلیل القدر امام تھے، جنھوں نے سماع مخرمہ عن ابیہ کی تصریح کی ہے

دریں صورت ابن مدینی کا سماع مخرمہ عن ابیہ پر اظہار شک کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا اور برسبیل تسلیم مقدار سماع کو " الشی الیسیر " میں محدود ماننا بے معنی نظر آتا ہے۔ کیوں کہ امام مالک و معن کی تصریح سے مطلقاً سماع مخرمہ عن ابیہ .. ثابت ہوتا ہے۔ جب اس تحقیق سے معلوم ہوگیا کہ مخرمہ عن ابیہ کا سماع ایک ثابت شدہ حقیقت ہے تو مدیر تجلی کا یہ کہنا کوئی وزن نہیں رکھتا کہ امام نسائی نے سماع مخرمہ عن ابیہ کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ (امام نسائی کے ایسا کہنے سے صحت حدیث پر اثر نہیں پڑ سکتا (کما لا یخفی) امام نسائی نے " مخرمۃ لم یسمع من ابیہ شیئًا " والی بات تمریض کے صیغہ " قد قیل " کے ساتھ بیان کیا ہے جو بذات خود ضعیف ہونے کی طرف واضح اشارہ کرتا ہے۔ بعض محدثین کسی حدیث کو اپنے بعض غیر معتبر نظریہ کے باعث ضعیف کہتے ہیں حتی کہ بہت سے محدثین نے امام ابوحنیفہ کی روایت حدیث کو اس لئے غیر معتبر کہا ہے کہ ان کے خیال میں امام موصوف ضعیف و غیر ثقہ ہیں۔ کیا مدیر تجلی اور ان کے ہم پیشہ حضرات امام موصوف کو غیر ثقہ کہے جانے کی بنا پر ان کی روایت کردہ احادیث کو ضعیف ماننے پر تیار ہیں؟ واضح رہے کہ سنن نسائی میں محمود کی زیر بحث روایت کے بعد امام نسائی کا وہ جملہ مرقوم نہیں جس کا ذکر مدیر تجلی نے کیا ہے کہ لا اعلم احداً روا ہ غیر مخرمۃ عن ابیہ وقد قیل انہ لم یسمع عن ابیہ " یہ فقرہ سنن کبریٰ للنسائی میں ہے، مگر صحاح میں داخل شدہ سنن نسائی میں یہ فقرہ نہیں (ملاحظہ ہو تعلیقات سلفیہ ص۸۹ ج ۲) البتہ صحاح میں داخل شدہ نسائی کے باب الوضوء من المذی ص۴۹ ج ۱ میں ہے کہ مخرمۃ لم یسمع عن ابیہ شیئًا "، لیکن ہم عرض کر چکے ہیں کہ امام نسائی کے اساتذہ کے اساتذہ امام مالک و معن سماع مخرمہ عن ابیہ کی تصریح کر چکے ہیں۔ اور اس سند سے صحیح مسلم میں روایات موجود ہیں لہذا یہ حدیث مسلم کی شرط پر ہے۔ بالفرض اگر بعض لوگوں .... کا لحاظ کرتے ہوئے برسبیل تنزل تسلیم کرلیا جائے کہ سماع مخرمہ عن ابیہ ثابت نہیں تو اس پر منکرین سماع بھی متفق ہیں کہ مخرمہ اپنے باپ کی کتاب سے روایت حدیث کرتے ہیں اور دونوں کے مابین کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس صورت روایت کو اصطلاح محدثین میں " وجادہ " کہتے ہیں۔ اور طریق وجادہ سے مروی شدہ روایت بشرط ثقاہت رواۃ اور

اتصال سند بقول راجح وحسب مذہب جمہور حجت ہے (کتب مصطلح الحدیث)

بخاری ومسلم ودیگر کتب احادیث سے مدیر تجلی جیسے لوگ جو نقل روایت کرتے ہیں وہ بھی وجادہ کی ایک صورت ہے۔ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی مشہور سند جو جمہور کے یہاں مقبول ومعتبر ہے بطریق وجادہ ہی مروی ہے۔ لہٰذا دعوی عدم سماع مخرمہ عن ابیہ کو صحیح تسلیم کر لینے کی صورت میں بھی حدیث مذکور کی حجیت متأثر نہیں ہو سکتی ہے (کما فصلہ فی زاد المعاد)

افسوس کہ دعوئ ہمہ دانی کے باوجود بھی مدیر تجلی میں اتنی صلاحیت نہیں کہ سماع مخرمہ عن ابیہ کی اختلافی بحث پر منصفانہ محاکمہ کر کے معتدل طریق اختیار کر سکیں۔ امام ابن عدی نے کہا۔ "عند ابی وهب ومعن وغيرهما عن مخرمة احاديث حسان مستقيمة وارجوانه لا باس به" یعنی ابن وہب ومعن نے مخرمہ سے حسان وقابل حجت احادیث روایت کی ہے، مجھے امید ہے کہ ان میں کوئی عیب نہیں ہے۔ (تہذیب التہذیب)

واضح رہے کہ محمود کی زیر بحث روایت کو مخرمہ سے ابن وہب نے نقل کیا ہے جن کو امام ابن عدی جیسے متشدد وناقد فن بھی حسان وقابل حجت قرار دے رہے ہیں۔ جب یہ بات بدلیل واضح ہوگئی کہ مخرمہ نے اپنے باپ سے جو احادیث روایت کی ہیں ان سے سن کر کی ہیں، بیچ میں کوئی واسطہ نہیں۔ یا اگر انھوں نے بطریق وجادہ اپنے باپ سے روایت حدیث کی ہے تو باپ سے مخرمہ کی نقل کردہ روایت میں تدلیس کا امکان ہی نہیں رہ جاتا۔ لہٰذا اگر مخرمہ کو بالفرض مدلس مان لیا جائے تو چونکہ باپ سے روایت کرنے میں امکان تدلیس ہی نہیں پایا جاتا تو تہمت تدلیس کی بنا پر ان کی روایت "عن ابیہ" کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے مدیر تجلی نے مخرمہ پر الزام تدلیس کے ذریعہ حدیث محمود کو مجروح کرنے کی جو سعی مذموم کی ہے وہ ان کے چہرے پر ایک بدنما داغ کی حیثیت رکھتی ہے۔ مدیر تجلی کے الفاظ یہ ہیں۔

"جب یہ ... ثابت ہو رہا ہو کہ زید نے بکر سے سنا ہی نہیں اور پھر بھی وہ اس انداز میں بیان کر رہا ہو گویا اس نے بکر سے سنا ہے تو اسے تدلیس کہیں گے

جو عیوب میں شامل ہے۔ اور اکثر حالتوں میں روایت کو پایۂ اعتبار سے گرادیتے ہیں۔"

(طلاق نمبر ص۲۰)

عجیب بات ہے کہ امام مالک و معن کی تصریح کے برعکس امام نسائی نے سماع مخرمہ عن ابیہ کی نفی کردی تو مدیر تجلی کے نزدیک یہ چیز حجت بن گئی۔ لیکن موصوف امام نسائی نے نہایت صراحت سے جو فرمایا کہ "ابو حنیفة لیس بالقوی فی الحدیث وھو کثیر الغلط والخطا مع قلة روایته" تو اسے حجت نہیں بنایا۔ حاصل یہ ہے کہ حدیث محمود کا شرط مسلم پر ہونا جیسا کہ امام ابن قیم نے کہا ثابت شدہ حقیقت ہے۔ اس حقیقت کا انکار تو مقلدانہ ہتھکنڈوں کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے مگر حدود تحقیق و اصول میں رہ کر نہیں۔ حدیث محمود کے شرط مسلم پر ہونے کی بات سن کر مدیر تجلی پر قیامت اس لئے ٹوٹ پڑی کہ صحیح مسلم کی اہمیت خواص و عوام کو معلوم ہے۔ اب اگر کسی ایسی حدیث کا مسلم کی شرط پر ہونا ثابت ہوجائے جو مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب کے خلاف ہے تو وہ حدیث مدیر تجلی اور ان کے ہم پیشہ لوگوں کے حق میں صواعق محرقہ سے کم نہیں، اس لئے موصوف مقلدانہ ہتھکنڈوں کے ذریعہ شور و شغب مچا کر چاہتے ہیں کہ اسے شرط مسلم پر نہ ثابت ہونے دیا جائے، کیوں کہ ایسی حدیث کو رد کرنا اپنے دعوی علم و تقلید کی مٹی پلید کرنے کے مترادف ہے۔ مگر مدیر تجلی کی جرأت و جسارت بھی قابل داد ہے کہ ایک طرف مقلدانہ ہتھکنڈوں کے ذریعہ شرط مسلم پر ثابت شدہ حدیث محمود کے شرط مسلم پر ہونے کے منکر ہیں۔ دوسری طرف صحیح مسلم میں کئی اسانید سے درج شدہ حدیث کو ضعیف قرار دینے کے درپے ہیں (کما سیاتی) حدیث محمود کی دو خامیوں کو گنا کر جن کی حقیقت ہم واضح کرچکے ہیں۔ مدیر تجلی شان تعلی کے ساتھ فرماتے ہیں کہ:۔

"ان دو فنی خامیوں کی موجودگی میں اس روایت سے استدلال محققانہ طریق نہیں۔"

مدیر تجلی کی جہالت آفرینی کی تیسری مثال

اس کے بعد مدیر تجلی نے ایک طویل تقریر کی جس کا حاصل یہ ہے کہ:۔
"حدیث محمود میں ایک وقت کی تین طلاقوں پر غیظ نبوی کا ذکر ہے۔ مگر ان کے ایک ہونے یا کالعدم قرار پانے کا ذکر نہیں۔ غصہ تو حضورؐ کو اسوقت بھی آیا تھا۔ جب ابن عمر نے اپنی بیوی کو بحالت حیض طلاق دی تھی لیکن تمام اہل علم کو معلوم ہے کہ اس طلاق کو آپ نے کالعدم نہیں بلکہ واقع مانا تھا" (ملخص طلاق نمبر ص ۲۰-۲۱)

ہم کہتے ہیں کہ حدیث محمود اس امر کی دلیل قاطع ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک ہی قرار پاتی ہیں، اگر اسے مدیر تجلی اور ان کے ہم خیال مدعیان علم و فقہ نہ سمجھ سکیں تو ان کی ناسمجھی کے باعث حقیقت امر بدل نہیں سکتی۔ اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ اس حدیث نبوی کا مفاد یہ ہے کہ شریعت نے بیک وقت تین طلاقوں کی ممانعت کی ہے۔ اور شریعت کی ممنوع قرار دی ہوئی چیز بفرمان نبوی مردود و باطل ہے۔ (ملاحظہ ہو فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱۸-۱۹ ج ۳۳) اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی کو بیک وقت تین طلاقیں دینے کا شرعًا اختیار نہیں حاصل ہے۔ بلکہ باعتراف مدیر تجلی ایک وقت میں صرف ایک طلاق کا شرعًا اختیار ہے۔ لہٰذا ایک وقت میں جس ایک طلاق دینے کا شرعی اختیار حاصل ہے وہ واقع اور اس سے زیادہ خارج از اختیار دی ہوئی دوسری طلاقیں لغو و باطل قرار پاکر معنوی طور پر ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک شمار ہوں گی۔ جس طرح کہ کسی غیر کی منکوحہ بیوی کو مدیر تجلی کی دی ہوئی طلاق لغو و باطل ہوں گی کیونکہ انھیں کسی غیر کی بیوی کو طلاق دینے کا شرعی اختیار نہیں۔ مشہور حدیث نبوی ہے کہ "لاطلاق فیمالا یملک" (جامع ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ص ۲۱۳ ج ۲ باب ما جاء لاطلاق قبل النکاح وابوداؤد وابن ماجہ وغیرہ) یعنی آدمی کو جس طلاق کا اختیار نہیں وہ واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح غیر مدخولہ عورت کو ایک طلاق دے چکنے کے بعد اگر کوئی شخص دوسری طلاقیں دے بیٹھے

تو مدیر تجلی کی شریعت میں بعد کی دوسری تیسری طلاقیں اس لئے لغو و باطل ہوں گی کہ ایک کے بعد دوسری تیسری طلاقوں کا اختیار طلاق دہندہ کو نہیں۔ بلکہ ایک کے بعد ہی دوسری تیسری طلاقوں کا دروازہ بند ہو گیا۔ بالکل اسی طرح جب طلاق دہندہ کو بیک وقت ایک سے زیادہ طلاقوں کا اختیار نہیں تو ایک سے زیادہ دی ہوئی ایک وقت کی طلاقیں باطل ہو کر صرف ایک رہ جائیں گی۔

اتنی واضح اور موٹی بات مدیر تجلی جیسے مدعی علم و فقہ کی سمجھ میں اس لئے نہیں آ سکتی کہ موصوف اپنے تقلیدی موقف کی حمایت کے جوش میں ہوش کھو چکے ہیں۔ اور شدت جہالت کے باعث اصطلاح حدیث کی ابجد سے بھی ناواقف و نا آشنا ہیں۔ان سے کوئی پوچھے کہ کسی شخص کی منکوحہ بیوی یا معتدہ عورت (جو عورت عدت بیوگی یا عدت طلاق گذار رہی ہو) یا محرم عورت سے شریعت کی ممانعت اور عدم اختیار رہی کے باوجود نکاح کر لینے سے جب نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اور عید الفطر و عید الاضحیٰ کے دن روزہ کی شرعی ممانعت اور شرعی عدم اختیار کے باوجود روزہ رکھ لینے سے روزہ نہیں ہوگا بلکہ ایسا نکاح و روزہ باطل و لغو قرار پا کر موجب گناہ بھی ہوگا۔ تو بیک وقت طلاق ثلاثہ کی شرعی ممانعت و عدم اختیار کے باوجود کیوں نہ اختیار سے باہر دی ہوئی دوسری اور تیسری طلاقیں مردود و باطل قرار پائیں گی؟ اسی طرح شریعت نے کسی شخص کے لئے اپنی بیوی کو ماں بنانے یا کسی غیر کے لڑکے کو اپنا لڑکا قرار دینے کا اختیار نہیں دیا ہے اس عدم اختیار کے باوجود بیوی کو ماں یا غیر لڑکے کو لڑکا بنانے سے نہ بیوی ماں ہو سکتی ہے نہ غیر لڑکا لڑکا ہو سکتا ہے۔ بلکہ بیوی کو ماں بنانے کی کوشش کرنے والے کو کفارہ بھی دینا ہوگا، اور ماں بنانے کی کوشش بھی رائیگاں جائے گی۔ کیونکہ شریعت نے بعض ممنوعہ اعمال کے مرتکب پر دنیاوی سزائیں بھی مقرر کر دی ہیں۔ اسی طرح ایک نماز کے وقت دو چار دن کی نمازوں کے پڑھ لینے کا اختیار شریعت نے نہیں دیا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص عدم اختیار کے باوجود ایک ہی وقت میں کئی دن کی نمازیں پڑھے تو ظاہر ہے کہ ایک وقت کی نماز کے علاوہ سب لغو و باطل ہوں گی۔

اسی طرح ایک سال میں صرف ماہ رمضان کا روزہ رکھنے کی اجازت ہے، یہ اختیار

نہیں کہ کئی سال کے ماہ رمضان والے روزے ایک ہی سال کے اندر رکھ لے۔ اگر ایسا کرے گا تو ماہ رمضان میں رکھے ہوئے روزے کے علاوہ دوسرے روزے لغو و باطل قرار پائیں گے۔ اور اس کو ہر سال ماہ رمضان کے روزے رکھنے پڑیں گے۔ اس طرح کی سیکڑوں مثالیں ہیں جن میں مدیر تجلی اور ان کی حمایت کرنے والے تقلیدی مذاہب بھی ہمارے ہی موقف پر کاربند ہیں مگر نہ جانے کیا بات ہے کہ بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کی شرعی ممانعت و عدم اختیار کے باوجود ایسی دی ہوئی طلاقوں کو وہ باطل و لغو نہیں مانتے۔ بالکل یہی حال بحالت حیض دی ہوئی طلاقوں کا بھی ہے کہ اس میں دی ہوئی طلاق عام اصول شرع کے مطابق ہمارے یہاں لغو و باطل قرار پائے گی۔ تحقیق پسند اہل علم کا بہت بڑا طبقہ اصول شریعت کے مطابق طلاق حیض ... کو بھی مردود و باطل مانتا ہے اس کے باوجود مدیر تجلی نے محض بطور افترا یہ کہہ دیا کہ تمام اہل علم کو معلوم ہے کہ طلاق حیض کو آپ نے کالعدم نہیں بلکہ واقع ٹھہرایا تھا۔ حالانکہ تحقیق پسند اہل علم کا بہت بڑا طبقہ بجا طور پر کہتا ہے کہ ابن عمر کی طلاق حیض کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کالعدم قرار دیتے ہوئے صاف فرمایا تھا کہ "لیس ذلک بشیء" یہ طلاق کچھ بھی نہیں ہے یعنی شرعاً باطل و مردود ہے۔

طلاق حیض کے عدم وقوع پر نص قاطع

ہمارے مذکورہ بالا دعویٰ پر مندرجہ ذیل حدیث نص قاطع ہے:۔

"عن عبد اللہ بن مالک عن ابن عمر انہ طلق امراتہ وھی حائض فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لیس ذلک بشیئ" رواہ سعید بن منصور المتوفی سنہ ۲۲۷ھ (نیل الاوطار ص۱ ج ۷، فتح الباری ص۳۵ ج۹)

یعنی عبد اللہ بن مالک نے کہا کہ ابن عمر نے اپنی بیوی کو بحالت حیض طلاق دی تو اس کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ طلاق کچھ بھی نہیں۔

ہر شخص بہت آسانی کے ساتھ یہ سمجھ سکتا ہے کہ مذکورہ بالا فرمان نبوی طلاق حیض

کے باطل و مردود ہونے پر دلیل قاطع ہے۔ جس کا باعث صرف یہ ہے کہ شریعت نے بحالت حیض طلاق سے اسی طرح منع کیا ہے جس طرح بحالت طہر بیک وقت طلاق ثلاثہ سے۔

لہذا مدیر تجلی کا یہ کہنا کہ حدیث محمود میں ایک وقت کی تین طلاقوں کے ایک قرار پانے کا ذکر نہیں۔ قلت فہم وعقل کی دلیل ہے۔ کیونکہ اس سے التزامی طور پر ایک وقت کی تین طلاقوں کا ایک ہونا ثابت ہوتا ہے (کما لا یخفی) جس کی تائید دوسری احادیث صحیحہ صریحہ نیز نص قرآنی سے ہوتی ہے۔ حالت حیض یا ایک وقت کی تین طلاقوں کے تین ہونے کا نظریہ سراسر اصول شریعت کے خلاف ہے۔ کیوں کہ شریعت کا اصول یہ ہے کہ جس کام کا جو طریقہ تبلا کر یہ کہہ دیا گیا ہے کہ اس کے خلاف دوسرا طریقہ مت اختیار کرو وہ کام اگر خلاف حکم و تعلیم شریعت انجام دیا جائے تو باطل و لغو موجب گناہ ہوگا۔ اسی بنا پر حالتِ حیض کی طلاق کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے "لیس بشیء" کہہ کر باطل و لغو قرار دے دیا ہے۔ طلاق حیض کے باطل و لغو ہونے پر دلالت کرنے والی مذکورہ بالا حدیث کو ابن عمر صاحب واقعہ سے ان کے جلیل القدر شاگرد عبداللہ بن مالک روایت کرنے میں منفرد نہیں ہیں، بلکہ ان کے علاوہ ابن عمر کے مزید آٹھ تلامذہ نے اس معنی کی حدیث ابن عمر سے روایت کی ہے۔ چار کا اعتراف تو ابن عبدالبر نے کیا ہے۔ عبداللہ بن عمر، محمد بن عبدالعزیز بن ابی رواد، یحییٰ بن سلیم، ابراہیم بن ابی حسنہ (نیل الاوطار ص۲ ج۷) ان چاروں کے علاوہ پانچویں شاگرد حضرت نافع (جو ابن عمر کے خصوصی شاگرد ہیں) سے بایں الفاظ مروی ہے کہ:۔

"قال الشافعی رح حدثنا مالک عن نافع عن ابن عمر انہ طلق امرأتہ وھی حائض فسال عمر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فقال مرہ فلیراجعھا فردھا علی ولم یرھا شیئاً"، فقال اذا طھرت فلیطلق او لیمسک"

یعنی ابن عمر کی طلاق حیض کو باطل و مردود قرار دے کر آپؐ نے ابن عمر کو اپنی بیوی کے پاس واپس جانے کا حکم دیا۔

(مسند شافعی ص۱۱۲ و توالی التاسیس ص۲۶)

"ردھا علیہ" کا معنی عربی زبان میں مردود و باطل قرار دینا آتا ہے۔ یہ لفظ بہت

سی کتب حدیث میں مختلف طرق واسانید سے مروی ہے۔ مندرجہ بالا حدیث کی سند اہل علم کے یہاں سلسلۃ الذہب کہلاتی ہے (عام کتب مصطلح حدیث) لہذا اس پر کلام کی گنجائش نہیں، ان پانچوں کے علاوہ امام ابو زبیر محمد بن مسلم وعبد الرحمن بن ایمن جیسے بلند پایہ تابعین نے بھی یہ حدیث ابن عمر سے انھیں الفاظ میں روایت کی ہے (ملاحظہ ہو مسند شافعی ص۱۱۳ ومختصر کتاب الام علی حاشیۃ الام للمزنی ص۳۱۶ ج۷، ومسند امام احمد بن حنبل مع تعلیقات علامہ احمد شاکر ص۲۸۵ تا ص۲۸۶ ج۷، وسنن ابی داؤد مع عون المعبود ص۲۲۲/۲۲۳ ج۲ وسنن بیہقی ص۳۲۷ ج۷)

یہ حدیث بالکل صحیحین کے پایہ کی ہے اس لئے امام حمیدی نے اسے کتاب الجمع بین الصحیحین کے اندر داخل کیا ہے۔ تفصیل کے لئے فتاویٰ ابن تیمیہ وزاد المعاد ونیل الاوطار بھی ملاحظہ ہو، بلکہ اسی سند کے ساتھ صحیح مسلم ص۴۷۷ ج۲ میں یہ حدیث بایں الفاظ مروی ہے کہ:-

"ان ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فقال النبي صلى الله عليه وسلم ليراجعها فردها وقال اذا طهرت فليطلق او ليمسك"

یعنی طلاق حیض کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے باطل قرار دے کر عورت کو سابقہ حالت پر واپس لانے کا حکم دیا (نیز ملاحظہ ہو سنن کبریٰ للبیہقی ص۳۲۳ ج۷)

ابن عمر کے آٹھویں جلیل القدر شاگرد سعید بن جبیر سے یہ حدیث اس طرح مروی ہے کہ:-

"طلقت امراتي وهي حائض فرد النبي صلى الله عليه وسلم ذلك علي" (مسند طیالسی ص۲۵۵)

یعنی حالت حیض میں میری دی ہوئی طلاق حیض کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رد کر دیا۔ یہی حدیث طحاوی حنفی رح نے اس طرح نقل کی ہے کہ:-

عن ابن عمر طلقت امرأتي وهي حائض فردها على رسول الله صلى الله عليه وسلم (شرح معانی الآثار ص۲۷ ج۲)

حضرت ابن عمر کے ان نو جلیل القدر تلامذہ کی متفقہ طور پر روایت کردہ اس عظیم حدیث کا مطلب اختلاف الفاظ کے باوجود صرف یہ ہے کہ طلاق حیض کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے لغو و باطل قرار دیا ہے۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ نو افراد نے ابن عمر سے یہ روایت کی ہے جن میں حضرت نافع بھی شامل ہیں، لہٰذا جن لوگوں نے یہ کہا کہ نافع کا بیان ابو زبیر کے خلاف ہے وہ بھی صحیح نہیں بلکہ نافع یا کسی سے بھی بسند صحیح ثابت نہیں ہے کہ طلاق حیض کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے صحیح مانا، یہ محض غلط ہے کہ عدم وقوع والی روایتِ ابی زبیر دوسری روایات کے خلاف ہے، بلکہ اس کے خلاف کوئی قابل اعتبار روایت نہیں ہے اور ہو گی بھی کیسے جبکہ قرآن مجید ایسی طلاق کے عدم وقوع پر دال ہے[1]۔

خود حضرت ابن عمر کا فتویٰ بھی یہی تھا کہ طلاق حیض کا اعتبار نہ ہو گا۔ اس سلسلے میں مسک الختام شرح بلوغ المرام للنواب السید صدیق حسن دیکھنی چاہیئے۔ حضرت ابن عمر کا اپنا فتویٰ یہ منقول ہے کہ :-

عن نافع عن ابن عمر انه قال لا یعتد بذلك ۔

(رواہ ابن حزم بسند صحیح فی المحلی ص ۱۶۳ ج ۱۰ و زاد المعاد ص ۴۲ ج ۹ و فتاوی ابن تیمیہ)

اس روایت کا مطلب نہایت واضح ہے کہ ابن عمر حالت حیض والی طلاق کو کالعدم اور ناقابل اعتبار قرار دیتے تھے۔ بعض روایات میں یہ وارد ہے کہ ابن عمر نے فرمایا کہ " لا تعتد بتلک الحیضۃ " (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵-۶ ج ۵ و مصنف عبد الرزاق بسند صحیح) اس روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ ابن عمر طلاق حیض کو کالعدم سمجھتے تھے کیونکہ " بتلک الحیضۃ " میں حرف " ب " سببیہ ہے۔ یعنی کہ حیض کی حالت میں جس عورت کو طلاق دی گئی ہے وہ عورت حیض میں طلاق دیئے جانے کے سبب عدت نہیں گزارے گی۔ مطلب یہ ہے کہ طلاق حیض اس عورت پر پڑی ہی نہیں اس لئے وہ عورت عدت نہیں گزارے گی۔ نہ رجعی عدت اس پر ہے نہ عدت بائنہ۔ ابن عمر جیسا فتویٰ متعدد تابعین نے بھی دیا ہے۔ مثلاً ابو قلابہ عبد اللہ بن زید جرمی بصری متوفی ۱۰۴ھ، قتادہ بن دعامہ، طاؤس بن کیسان، جابر بن زید، عطاء بن یسار، عمرو بن دینار، خلاس بن عمرو وغیرہ (یہ تفصیل مختلف کتب حدیث مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبد الرزاق وغیرہم میں موجود ہے، بعض لوگوں سے اگر اس کے خلاف وقوع طلاق کا فتویٰ منقول ہے تو ظاہر ہے کہ ان کا صرف وہ قول معقول ہے

[1] ابن عمر کی طلاق حیض کے وقوع و عدم وقوع کی بحث اسی کتاب کی تلخیص میں موجود ہے۔

جو مطابق کتاب وسنت ہے اور جس کا قول خلاف کتاب وسنت ہے وہ غیر مقبول ہے، ان ثابت شدہ حقائق کے باوجود بعض راویوں نے ابن عمر کی طرف طلاق حیض کے معتبر ہونے کا فتویٰ منسوب کر دیا ہے مگر ظاہر ہے کہ نص کتاب وسنت کے خلاف جو فتویٰ ابن عمر کی طرف منسوب ہو گیا وہ قابل اعتبار نہیں جو موافق کتاب وسنت ہے وہ معتبر ہوگا۔

خود حضرت ابن عمر کا ارشاد ہے کہ " امر ابی یتبع ام امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "، (جامع ترمذی وغیرہ) یعنی فرمان نبوی کے بالمقابل میرے باپ عمر بن خطاب کا قول ناقابل اتباع ہے۔ جب فرمانِ نبوی کے بالمقابل باعتراف ابن عمر ان کے باپ عمر فاروق جیسے خلیفۂ راشد کا قول وعمل ناقابل قبول ہے تو ابن عمر یا کسی بھی صحابی کا جو قول وعمل خلاف فرمان نبوی ہو وہ کیونکر مقبول ہو سکتا ہے؟ ابن عمر جیسی بات دوسرے صحابہ سے بھی منقول ہے جس کی تفصیل دوسرے مقام پر ہے۔

حضرت ابن عمر کی طلاق حیض کے باطل وکالعدم ہونے ہی کے باعث انکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بتلایا کہ اگر واقعۃً تمھیں طلاق دینے کا ارادہ ہی ہو تو بحالت طہر دے دینا کیونکہ حیض والی طلاق تو مردود وباطل ولاشئ ہے۔ ابن عمر کو دوبارہ طلاق دینے کی تعلیم بذات خود اس امر کی دلیل ہے کہ حالت حیض کی طلاق واقع نہیں ہوئی تھی اگر وہ واقع ہوئی ہوتی تو چونکہ مقصود طلاق حاصل ہو گیا تھا اس لئے دوبارہ طلاق دینے کی ضرورت نہیں تھی اور چونکہ طلاق حیض شرعاً طلاق ہی نہیں ہوئی تھی اس لئے ابن عمر کو حضور نے " فلیراجعھا " کا حکم دیا یعنی اپنی بیوی سے مراجعت کر لو۔ مطلب یہ کہ اس طرف سابقہ حالت پر لوٹ آؤ " فلیراجعھا کا صیغہ باب مفاعلہ سے ماخوذ ہے حالانکہ رجعی طلاق سے رجوع کرنے کے لئے " رجع "، یا " ارتجع " کا صیغہ عام طور سے استعمال ہوا کرتا ہے۔ اس مراجعت کا مطلب یہ ہو ہی نہیں سکتا ہے کہ طلاق حیض پڑ گئی لہذا اس طلاق سے رجوع کر لو کیونکہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ اس طلاق کو آپ نے کالعدم قرار دے دیا تھا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک طرف آپ اس طلاق کو کالعدم قرار دیں اور دوسری طرف اسے واقع مان کر اس سے رجوع کا حکم دیں۔ بلکہ یہاں رجوع سے مراد رجوع لغوی ہے، جیسا کہ امام ابن حزم، امام ابن تیمیہ و امام ابن قیم رحمہم

شوکانی و امام ابراہیم یمانی وغیرہم نے توضیح کر دی ہے۔ یہ طے شدہ امر ہے کہ ابن عمر نے اپنی بیوی کو بحالت حیض صرف ایک ہی طلاق دی تھی۔ اس لئے اگر یہ طلاق واقع ہوتی ہوتی تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی۔ مگر چونکہ یہ طلاق واقع ہی نہیں ہوئی جس کے باعث آپؐ نے انھیں ہدایت کی کہ اگر طلاق ہی دینی ہے تو بحالت طہر طلاق دو لہذا آپ نے انھیں اس طریق طلاق کی تعلیم دینے کے ساتھ یہ تاکید بھی فرمادی کہ حالت طہر میں جو طلاق دینا وہ ایک وقت میں محض ایک طلاق ہونی چاہیئے چنانچہ وارد ہے کہ:۔

"عن ابن عمر انه طلق امراته وهی حائض وسال عمر رسول الله صلے الله علیه وسلم فقال مره فلیراجعها ان شاء طلق قبل ان یمس فتلك العدة التی امر الله بها ان یطلق لها النساء وقال ابن ذئب عن رسول الله صلے الله علیه وسلم وهی واحدة۔

(المدونة الکبری ص۱۰۲ ج۵ وسنن دار قطنی وغیرہ)

یعنی ابن عمر کو حضورؐ نے فرمایا کہ طلاق دینی ہو تو طہر میں جماع سے پہلے طلاق دو کیوں کہ عدت کے مطابق طلاق دینے کے قرآنی حکم کا مطلب یہی ہے اور وہ طلاق صرف ایک عدد ہونی چاہیئے۔

بعض لوگوں نے "وهی واحدة" کا مطلب یہ سمجھا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے طلاق حیض کو ایک طلاق قرار دیا حالانکہ یہ محض لغو و باطل بات ہے، کیونکہ طلاق حیض کو تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم کالعدم قرار دے چکے تھے اور ابن عمر نے ایک ہی طلاق دی بھی تھی وہ اگر واقع ہوتی تو ایک ہی واقع ہوتی اس کے متعلق آپ کا یہ تبلانا بے معنی ہوتا کہ وہ طلاق حیض ایک عدد واقع ہوئی بلکہ اس کا سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ ابن عمر کو بحالت طہر تعلیم دیتے ہوئے آپ نے انھیں مزید تاکید کے ساتھ تبلایا کہ طلاق صرف ایک عدد دینا اس سے مقصود نبوی یہ تھا کہ کہیں موصوف دوسری غلطی کر کے ایک سے زائد طلاق ایک طہر میں نہ دے بیٹھیں۔

افسوس کہ اتنی واضح بات کا مطلب بعض لوگوں نے یہ نکال لیا کہ ابن عمر کی طلاقِ حیض کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک طلاق قرار دی، پھر شور و شغب مچایا کہ حضور

صلے اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کی طلاق حیض کو ایک طلاق قرار دیا تھا۔ حالانکہ باسانید صریحہ وصحیحہ گذر چکا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صاف طور سے طلاق حیض کو "لیس بشیء" یعنی کالعدم و باطل ومردود قرار دیا تھا۔ کچھ لوگ ان اسانید صحیحہ سے ثابت شدہ حقیقت کے خلاف بعض محتمل المعنی وغیر واضح، مبہم اور ناقابل اعتبار روایت کو دلیل وحجت بنا کر حضرت ابن عمر کی طلاق حیض کو معتبر قرار دے کر یہ فتویٰ دیتے پھرتے ہیں کہ طلاق حیض واقع ہو جاتی ہے۔

طلاق حیض اور ایک وقت کی طلاق ثلاثہ پر دلالت کرنے والی ایک ساقط الاعتبار روایت

مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی دلیل بنائی ہوئی ساقط الاعتبار مبہم وغیر واضح روایات میں سے ایک مثال مندرجہ ذیل روایت کی بھی ہے ملاحظہ ہو۔

قال شعیب بن زریق ان عطاء الخراسانی حدثھم عن الحسن قال نا عبد اللہ بن عمر انہ طلق امراتہ طلیقۃ وھی حائض ثم اراد ان یتبعھا بتطلیقتین اخراوین عند القرئین فبلغ ذلک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فقال یا ابن عمر ما ھکذا امرک اللہ انک اخطأت السنۃ والسنۃ ان تستقبل الطھر فلیطلق لکل قروء قال فامرنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فراجعتھا ثم قال اذا ھی طھرت فطلق عند ذلک او امسک فقلت یا رسول اللہ لو انی طلقتھا ثلاثا أکان یحل لی ان اراجعھا قال لا کانت تبین منک وتکون معصیۃ"

یعنی شعیب بن زریق نے کہا کہ عطاء خراسانی نے حسن بصری کے حوالہ سے

بیان کیا کہ ابن عمر نے کہا کہ انھوں نے اپنی بیوی کو بحالت حیض ایک طلاق دے دی پھر انھوں نے چاہا کہ دو مختلف قروء میں باقی دونوں طلاقیں یکے بعد دیگرے دے دیں، اس کی خبر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپؐ نے فرمایا کہ اے ابن عمر! اللہ نے تم کو اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، یقیناً تم نے خلاف سنت کام کیا ہے، سنت یہ ہے کہ طہر کا انتظار کرو اور ہر طہر میں ایک ایک طلاق دو، ابن عمر نے کہا کہ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا تو میں نے اپنی بیوی سے مراجعت کر لی پھر آپؐ نے فرمایا کہ جب تمھاری بیوی پاک ہو تو طلاق دینا یا باز رہنا، میں نے یعنی ابن عمر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر میں نے تینوں طلاقیں دے دی ہوتیں تو کیا میں مراجعت کر سکتا تھا؟ آپؐ نے فرمایا کہ نہیں وہ عورت بائنہ ہو ہو جاتی اور تمھاری یہ طلاق معصیت ہوتی۔

(سنن دار قطنی صفحہ ۴۳۸ ج ۲، سنن بیہقی وغیرہ، نیز ملاحظہ ہو تجلی کا طلاق نمبر صفحہ ۶۵ تا صفحہ ۸۳)

کیا روایت مذکورہ شاذ و منکر ہے؟

مذکورہ بالا روایت میں یہ صراحت ہے کہ حالت حیض میں ایک طلاق دینے کے بعد حضرت ابن عمر نے دو مختلف طہروں میں یکے بعد دیگرے باقی ماندہ دونوں طلاقیں بھی دے دینے کا ارادہ کیا تھا اور ابن عمر کی اس بات پر مطلع ہو کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، تمھاری دی ہوئی یہ طلاق خلاف سنت ہے اور سنت یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک ایک طلاق دو اس پر ابن عمر نے عرض کیا کہ اگر میں نے تینوں طلاقیں دے دی ہوتیں تو کیا میں پھر بھی مراجعت کر سکتا تھا، اس کا جواب آپؐ نے یہ دیا کہ نہیں، اس روایت کے مضمون سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر نے انھیں تینوں طلاقوں کے متعلق خدمت نبوی میں سوال مذکور کیا تھا جن کا ذکر اس روایت میں موجود ہے یعنی کہ حالتِ حیض میں دی ہوئی ایک طلاق

اور اس ایک طلاق کے علاوہ دو مختلف طہروں میں یکے بعد دیگرے دی جانے والی دو طلاقیں جن کا موصوف نے ارادہ کر رکھا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس روایت کا حاصل یہ ہوا کہ ابن عمر نے یکے بعد دیگرے متفرق اوقات میں جن تینوں طلاقوں کے دینے کا ارادہ کیا تھا انھیں کے بارے میں موصوف نے خدمت نبوی میں سوال مذکور کیا تھا اور اسی سوال کا یہ جواب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا کہ اس طرح کی تین طلاقوں کے بعد مراجعت کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اور جب معاملہ یہ ہے تو اس روایت کا کوئی تعلق ایک وقت میں دی ہوئی تینوں طلاقوں کے وقوع سے نہیں رہ جاتا بلکہ اس کا مفاد زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ طلاق حیض واقع ہو جاتی ہے ورنہ ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ اس روایت میں مذکور شدہ سوال ابن عمر کا تعلق سوال سے پہلے والے مضمون سے نہیں بلکہ یہ الگ سے ایک مستقل سوال ہے کہ کیا یہ تینوں طلاقیں دے چکنے کے بعد بھی گنجائش مراجعت رہتی ہے؟ اور یہ معلوم ہے کہ تین طلاقیں تین متفرق طہروں میں بھی دی جاتی ہیں اور بیک وقت بھی، چونکہ اس کا احتمال موجود ہے کہ سوال مذکورہ یکے بعد دیگرے تین متفرق طہروں میں دی جانے والی تین طلاقوں کی بابت کیا گیا ہو، اس لئے اسے بیک وقت کی تین طلاقوں ہی سے متعلق نہیں قرار دیا جا سکتا دریں صورت اسے بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کے وقوع کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اہل علم کا مشہور اصول ہے کہ "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"، یعنی احتمال کی صورت میں استدلال باطل ہو جاتا ہے۔ نیز ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ اس فرمان نبوی میں تعداد طلاق کی کوئی تحدید کر کے یہ نہیں بتلایا گیا تھا کہ اتنی طلاقیں دے چکنے کے بعد حق مراجعت نہیں رہ جاتا اور ابتدائے دور رسالت میں تعداد طلاق کی تحدید کے بغیر اندرون عدت گنجائش مراجعت رہا کرتی تھی (کما تقدم) اس لئے ابن عمر کے ذہن میں یہ سوال ابھرا کہ کیا طریق سنت کے مطابق متفرق طہروں میں تین طلاقوں کے بعد گنجائش رجعت رہتی ہے اس سوال کا جواب اسلام کے قانون جدید کے مطابق دربار نبوی سے یہ دیا گیا کہ تین طلاقوں کے بعد گنجائش رجوع نہیں رہتی۔ اس تفصیل کے مطابق سوال ابن عمر اور جواب نبوی کا کوئی تعلق ہمارے زیر بحث مسئلہ یعنی ایک وقت کی تین طلاقوں یا طلاق حیض سے نہیں

رہ جاتا۔ روایت مذکورہ کو صحیح ماننے کی صورت میں مذکورہ بالا توجیہ کو قبول کرنا لازم بھی ہے کیونکہ شریعت کے اصول عامہ اور نصوص شرعیہ سے بہر حال یہ ثابت ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی دوسری تیسری طلاق نیز طلاق حیض واقع نہیں ہوتی بلکہ مردود و باطل ہوتی ہے (کما تقدم) شریعت کے اصول عامہ و نصوص شرعیہ کو اپنی جگہ پر برقرار رکھنے کے لئے لازم ہے کہ زیر بحث روایت میں مذکور شدہ سوال ابن عمر اور جواب نبوی کو طلاق حیض اور بیک وقت کی طلاق ثلاثہ سے متعلق نہ قرار دیا جائے کیونکہ روایت مذکورہ بہر حال طلاق حیض یا ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقوں کے وقوع پر صراحت و قطعیت کے ساتھ دلالت نہیں کرتی بلکہ اس روایت کا مضمون مجمل و مبہم ہے اور یہ اصول و ضابطہ کی بات ہے کہ ثابت شدہ تفصیل پر مبہم و مجمل بات کو محمول کیا جائے، ہماری یہ بات اس صورت میں ہے کہ روایت مذکورہ کو معتبر مان لیا جائے ورنہ درحقیقت روایت مذکورہ ساقط الاعتبار و غیر معتبر ہے مگر مدیر تجلی ایک طرف اصول و ضوابط کو بالائے طاق رکھ کر اپنی اصول پرستی و دیانت داری کا ڈھونگ رچا کر ناجائز طور پر اس ساقط الاعتبار روایت کو معتبر ماننے منوانے پر مصر ہیں مگر موصوف کو اتنی بھی توفیق میسر نہیں کہ اس مجمل و مبہم روایت کو ثابت شدہ حقائق پر مشتمل مذکورہ بالا تفصیل پر محمول کریں اور دوسری طرف موصوف کو یہ ضد ہے کہ روایت مذکورہ کا یہ معنی منوا کر دم لیں گے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں نیز طلاق حیض بھی واقع ہو جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں موصوف نے اپنے طلاق نمبر کے تقریباً بیس صفحات سیاہ کئے ہیں مگر سوال یہ ہے کہ حضرت ابن عمر کی طلاق حیض سے متعلق وارد شدہ جملہ احادیث صحیحہ و صریحہ کے مضمون سے روایت مذکورہ کا مضمون بالکل مختلف ہے وہ یہ کہ عام روایات میں صرف یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر سے یہ کہا تھا کہ طلاق کا جو طریق اللہ و رسول نے تبلایا ہے وہ یہ ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دو کسی بھی روایت صحیحہ میں یہ نہیں ہے کہ اللہ و رسول نے یہ تبلایا ہے کہ ایک طہر میں ایک طلاق دینے کے بعد دوسرے تیسرے طہر میں یکے بعد دیگرے دوسری اور تیسری طلاقیں بھی دے ڈالے بلکہ عام روایات میں صرف ایک طہر میں ایک طلاق کا ذکر ہے چنانچہ

عام روایات صحیحہ کے پیش نظر امام مالک و احمد اور بہت سے اہل علم رجوع کے بغیر پہلی طلاق کے بعد دوسرے تیسرے طہروں میں دوسری تیسری طلاقوں کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اور اس روایت میں منقول شدہ سوال ابن عمر کے جواب نبوی میں جو یہ مذکور ہے کہ اگر تم نے تینوں طلاقیں دے دی ہوتیں تو وہ واقع ہو جاتیں اور معصیت کا باعث ہوتیں اس کا مطلب متعدد اہل علم نے یہی بتلایا ہے کہ ایک طہر میں صرف ایک طہر پر اکتفا کرنے کے بجائے رجوع کے بغیر دوسرے تیسرے طہروں میں دوسری تیسری طلاقوں کے دینے کو حضورؐ نے معصیت کہا۔ حاصل یہ کہ روایت مذکورہ عام ثابت شدہ احادیث صحیحہ کے خلاف دوسرے مضمون پر مشتمل ہے نیز عام روایات صحیحہ میں یہ مذکور نہیں کہ ابن عمر نے حالت حیض میں ایک طلاق دینے کے بعد دو مختلف طہروں میں متفرق طور پر دوسری تیسری طلاقیں دینے کا ارادہ کر رکھا تھا۔ یہ بات صرف مندرجہ بالا روایت میں مذکور ہے۔ عام روایات صحیحہ میں صراحت ہے کہ ابن عمر کی طلاق حیض کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مردود قرار دیا تھا۔ دریں صورت یہ روایت عام روایات صحیحہ کے خلاف قرار پاتی ہے اور اصول حدیث کا مشہور قاعدہ ہے کہ متعدد ثقہ رواۃ کی نقل کردہ روایات صحیحہ کے خلاف جس روایت کی نقل میں کوئی ایک راوی متفرد ہو یا یہ ایک متفرد راوی اپنے سے زیادہ ثقہ صرف ایک ہی راوی کے خلاف روایت کرے اس کی نقل کردہ روایت اصطلاح اہل علم میں شاذ کہلاتی ہے بشرطیکہ یہ متفرد راوی ثقہ ہو ورنہ یہ متفرد راوی اگر غیر ثقہ وضعیف ہو تو وہ منکر روایت کہلاتی ہے اور یہ معلوم ہے کہ شاذ و منکر دونوں قسم کی روایات ساقط الاعتبار و مردود ہیں، اہل علم کے اس اصول سے مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ اگرچہ ناواقف ہوں یا حسب عادت جان بوجھ کر اس اصول سے چشم پوشی کریں مگر میدانِ تحقیق میں اس طرح کے لوگوں کا اعتبار نہیں لہذا ہم کو دیکھنا ہے کہ مندرجہ بالا روایت شاذ و منکر تو نہیں ہے؟

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ شریعت کے اصول عامہ اور عام نصوص کتاب و سنت کا مقتضیٰ ہے کہ طلاق حیض باطل ہے نیز ایک طہر میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں بھی باطل ہیں نیز ابن عمر والی عام روایات میں صرف ایک طہر میں ایک طلاق دینے کا

ذکر ہے اس کے بعد دوسرے تیسرے طہر میں دوسری تیسری طلاقیں رجوع کئے بغیر دینے کا ذکر نہیں مگر ابن عمر کی طرف منسوب ہو جانے والی اس روایت کو ابن عمر سے نقل کرنے میں حسن بصری متفرد ہیں اور حسن بصری سے اسے نقل کرنے میں عطاء خراسانی متفرد ہیں اور عطاء خراسانی سے اسے نقل کرنے میں شعیب بن زریق متفرد ہیں، اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ حسن بصری کی طرف اس روایت کا انتساب صحیح نہیں ہے۔ مگر اس کا حاصل یہ ہوا کہ اس روایت کی سند کے تین طبقوں میں تفرد پایا جارہا ہے دریں صورت یہ روایت چونکہ عام روایات صحیحہ اور متعدد ثقہ رواۃ کے خلاف ہے اس لئے اگر یہ تینوں رواۃ ثقہ ہوں تو ان کی بیان کردہ یہ روایت شاذ کہلائے گی اور ان میں سے اگر کوئی ایک بھی راوی غیر ثقہ ہو تو یہ روایت منکر ہو گی یعنی یہ تینوں حضرات خواہ ثقہ ہوں یا ان میں سے کوئی غیر ثقہ ہو ہر حال میں روایت مذکورہ اصول کے مطابق ساقط الاعتبار ہو گی۔ صرف یہی بات اس روایت کو ساقط الاعتبار قرار دئے جانے کے لئے کافی ہے مگر مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کا جہل مرکب اس قدر منجمد اور غیر متزلزل ہے کہ کسی طرح بھی وہ لوگ یہ ماننے اور سمجھنے کو تیار نہیں کہ روایت مذکورہ شاذ و منکر ہونے کے سبب ساقط الاعتبار ہے اور جب یہ معاملہ ہو تو اس طرح کے لوگوں سے علم و فن کی بنیاد پر کوئی بات بیکار ہے۔ البتہ ناظرین کرام کو سمجھنے کے لئے ہم واضح طور پر بتلائیں گے کہ اصول و ضابطہ کے مطابق روایت مذکورہ ساقط الاعتبار ہے لیکن مدیر تجلی کے ایک ہم مشرب دوست مولانا حامد علی (جماعت اسلامی) نے اس روایت کے دو راوی عطاء خراسانی و شعیب کی بابت لکھ دیا کہ دونوں ضعیف ہیں تو مدیر تجلی نے اپنے ہم مشرب دوست کے خلاف جس انداز میں تبصرہ کیا اسے ناظرین کرام ضرور ملاحظہ فرمائیں تاکہ یہ اندازہ ہو جائے کہ دوسروں کی بدزبانی کا بہت شکوہ کرنے والے اور اپنی متانت و سنجیدگی اور خوش گفتاری کا ڈھونگ رچانے والے مدیر تجلی کی باتوں میں کتنی دیانت داری پائی جاتی ہے۔

عطاء خراسانی کی شاذ روایت سے متعلق مدیر تجلی کی باتوں پر تبصرہ

ہم کہہ چکے ہیں کہ سیمنار کے مقالہ نگاروں کے پیش کردہ دلائل و مباحث کے صحیح و غیر صحیح ہونے سے ہم کو بحث نہیں ہے مگر مدیر تجلی کے ہم مشرب دوست مولانا حامد علی نے شعیب کی بابت کہدیا تھا کہ " انھیں محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے "، اس پر مدیر تجلی حسب عادت فرماتے ہیں کہ :۔ بس اتنا کہہ کر مولنٰنا حامد علی نے سمجھ لیا کہ شعیب کا کام تمام ہوا وہ پایہ اعتبار سے گر گئے ، لطف یہ کہ حوالہ کوئی نہیں ، کوئی تحقیق کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا کہ کون سے محدثین نے کب اور کہاں شعیب کو ضعیف قرار دیا ہے اس کے بعد مولانا حامد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں عطاء خراسانی بھی ہیں ، جنھیں امام بخاری شعبہ اور ابن حبان نے ضعیف قرار دیا ہے اور سعید بن مسیب نے انھیں جھوٹا کہا ہے یہاں بھی حوالہ کوئی نہیں کہ صدیوں قبل کی یہ آراء انھوں نے یعنی مولانا حامد نے کہاں پائیں عوام تو عوام آج کل کے خواص عموماً نام ہی کے خواص رہ گئے ہیں وہ بیچارے مغالطہ میں پڑ جائیں گے کہ واقعی یہ حدیث ضعیف ہے جب کہ اس کے دو راوی ایسے خراب ہیں لیکن ہم جیسے لوگ ابھی مر نہیں گئے ہیں جو ایسے مغالطوں کی پردہ دری کرسکتے ہیں الخ (تجلی کا طلاق نمبر ص۶۷-۶۸)

یہاں مدیر تجلی کی عبارت بڑی لمبی ہے جس میں موصوف نے حدیث کے ابتدائی علوم سے ناآشنائے محض ہونے کے باوجود اپنی علمی برتری کا اظہار کرتے ہوئے اپنی خوفناک و خطرناک جہالتوں کا پوری طاقتوں کے ساتھ مظاہرہ کیا ہے۔ موصوف مدیر تجلی کو اتنی تمیز نہیں ہے کہ عام رواۃِ حدیث کے حالات پر مشتمل بہت سی معروف و مشہور اور متداول و مروج کتابیں ہیں اور عام اہل علم بڑی آسانی سے ان کتابوں کی طرف مراجعت کرکے مطلوبہ رواۃ کے حالات معلوم کرسکتے ہیں ، شعیب و عطاء خراسانی کے حالات بھی عام کتب رجال

میں موجود ہیں اور طلبائے حدیث بھی بڑی آسانی سے ان کے حالات معلوم کر سکتے ہیں۔
مگر مدیر تجلی نے اپنی طویل لغو طرازی میں شعیب کی بابت یہ بھی کہا کہ ؛ ۔
"پہلی بات جو مولانا حامد اور جملہ قارئین کے سمجھ لینے کی ہے یہ ہے کہ حدیث نقل کر دینا یا اس کا مطلب سمجھا دینا الگ بات ہے مگر سند اور رواۃ کی بحث مستقل الگ فن ہے اس فن کے ماہرین معلوم و معروف ہیں انھیں ائمہ اصول کہا جاتا ہے نہ کہ محدثین مثلاً حافظ ابن الصلاح، شمس الدین سخاوی، ابو احمد عبد اللہ بن عدی، حافظ ذہبی حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہم ۔ جب نقد کا تعلق سند اور راویوں سے ہو تو فن حدیث کا جاننے والا یقیناً ائمہ اصول ہی کی کتابوں سے دلائل لائے گا، عام محدثین اس معاملہ میں کافی نہ ہوں گے الخ (طلاق نمبر ص۶۰)
ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مدیر تجلی نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں صاف طور سے کہہ رکھا ہے کہ سند اور راویوں کی بحث کا تعلق جس فن سے ہے اس کے ماہرین کو ائمہ اصول کہا جاتا ہے ان ائمہ اصول کو محدثین نہیں کہا جاتا، افسوس یہ ہے کہ مدیر تجلی اپنی شدت جہالت کے باعث اتنی بھی تمیز نہیں رکھتے کہ سند اور راویوں کی بحث کا تعلق جس فن سے ہے اس فن کے ماہرین ائمہ اصول و ائمہ جرح و تعدیل ہونے کے ساتھ محدثین بھی ہوتے ہیں ۔ اور موصوف مدیر تجلی نے اس فن کے جن ماہرین کے نام لئے ہیں، ان کی بابت علم حدیث کی ابتدائی معلومات رکھنے والے بھی یہ جانتے ہیں کہ یہ حضرات محدثین بھی ہیں، اتنے شدید جہل مرکب میں گرفتار رہنے والے لوگوں سے کوئی شخص علمی گفتگو کرے تو کیسے کرے ؟
مدیر تجلی نے اپنے مندرجہ بالا بیان میں جن پانچ محدثین کے ناموں کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ نقد کا تعلق سند اور راویوں سے ہو تو فن حدیث کا جاننے والا یقیناً انھیں ائمہ اصول یعنی حافظ ابن الصلاح وغیرہ جیسے حضرات کی کتابوں سے دلائل لائے گا الخ
ان پانچوں حضرات نے نیز اس طرح کے دوسرے اہل علم نے حدیث شاذ و منکر کی جو تعریف کی ہے وہ تعریف عطاء خراسانی والی زیر بحث روایت پر پوری طرح

منطبق ہوتی ہے چنانچہ ان حضرات نے اصول حدیث یا رجال کی جو کتابیں لکھی ہیں ان میں حدیث شاذ و منکر نیز رواۃ حدیث کے تراجم دیکھ کر بڑی آسانی کے ساتھ اس حقیقت کو معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ہم نے اوپر شاذ و منکر کی جو تعریف کی ہے وہ مذکورہ بالا اہل علم نیز ان جیسے دوسرے اہل علم ہی کی تصریحات کے مطابق ہے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ سیمنار کے کسی بھی مقالہ نگار کے پیش کردہ جملہ مباحث کی تصویب و تصحیح سے ہم غرض نہیں رکھتے اور نہ ان کی پیش کردہ باتوں کے ہر جزئیہ کو ہم صحیح ہی مانتے ہیں۔

حدیث عطاء میں پائی جانے والی علل قادحہ

حضرت ابن عمر سے روایت مذکورہ کا ناقل امام حسن بصری کو ظاہر کیا گیا ہے اگر مان لیا جائے کہ امام حسن بصری نے فی الواقع ابن عمر سے ان الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کیا ہے تو کوئی شک نہیں کہ حسن بصری ان الفاظ کے ساتھ اس روایت کی نقل کرنے میں متفرد ہیں کسی بھی دوسرے راوی کا ان الفاظ میں روایت مذکورہ کی نقل میں حسن بصری کی موافقت و متابعت کرنا ثابت نہیں ہے اور طلاق حیض سے متعلق روایت ابن عمر کی نقل حسن بصری کے علاوہ بہت سے ثقہ رواۃ نے کی ہے مگر حسن بصری سے مروی شدہ الفاظ بہر حال دوسرے ثقہ رواۃ سے مختلف ہیں جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ حسن بصری نے متعدد ثقہ رواۃ کے خلاف اس روایت کو نقل کیا ہے بشرطیکہ یہ فرض کر لیا جائے کہ حسن بصری کی طرف اس روایت کی نقل کا انتساب صحیح ہے حالانکہ حسن بصری کی طرف یہ انتساب صحیح نہیں دریں صورت روایت مذکورہ پر شاذ کی تعریف صادق آتی ہے اور یہ مشہور علمی مثل ہے کہ "الشاذ کالمعدوم فی الخبر" یعنی حدیث میں شاذ کی حقیقت کچھ نہیں ہوتی بلکہ وہ کالعدم ہوتی ہے، یہ بات تمام اہل تحقیق کے یہاں متفق علیہ ہے کہ متعدد ثقہ رواۃ کے خلاف جس روایت کی نقل میں صرف ایک ثقہ راوی متفرد ہو وہ روایت مردود قسم کی شاذ ہے، ثقہ ہونے کے باوجود

.... امام حسن کا مدلس ہونا معروف ہے اور مدلس کی معنعن روایت معتبر نہیں ہوتی مگر اس سند میں عنعنہ کے بجائے حسن بصری سے تحدیث ظاہر کیا گیا ہے اس لئے علامہ زیلعی حنفی نے نصب الرایہ میں یہ کہا ہے کہ حسن نے اس سند میں عنعنہ کے بجائے تحدیث کی ہے مگر موصوف زیلعی نے یہ نہیں بتلایا کہ تفرد حسن کے سبب اس روایت پر شذوذ کا جو عیب وارد ہوتا ہے اس کا جواب کیا ہے؟ نیز امام حسن نے اگرچہ تصریح تحدیث کی ہے مگر ان سے روایت کرنے والے راوی عطاء بھی مدلس ہیں مگر انھوں نے حسن سے یہ روایت معنعن نقل کی ہے نیز خود زیلعی امام بیہقی و ابن الجوزی سے ناقل ہیں کہ عطاء ضعیف راوی ہیں اور حسن سے اسے روایت کرنے میں متفرد بھی۔ ثانیاً حسن بصری سے روایت مذکورہ کے ناقل عطاء بن ابی مسلم خراسانی مولود ۵۰ھ و متوفی ۱۳۳ھ / ۱۳۵ھ ہیں موصوف خراسانی کی بابت حافظ ابن حجر نے اپنی مشہور و معروف و متداول و مروج کتاب تقریب التہذیب میں صراحت کی ہے کہ:۔

"صدوق یھم کثیرا ویرسل ویدلس" ص ۲۳۹

"یعنی موصوف عطاء خراسانی صدوق ہیں، مگر اوہام کے شکار ہوتے اور ارسال و تدلیس کرتے ہیں"

حافظ ابن حجر نے بہ تصریح خویش اپنی مذکورہ بالا کتاب تقریب التہذیب میں اعدل الاقوال لکھنے کا التزام کیا ہے اور موصوف کی اس کتاب میں مذکور شدہ مندرجہ بالا بات کا حاصل یہ ہے کہ عطاء خراسانی صدوق ہونے کے باوجود کثیر الوہم والارسال اور مدلس تھے اور یہ معلوم ہے کہ بعض "صدوق" رواۃ اگرچہ ثقہ و معتبر بھی ہوا کرتے ہیں مگر یہ ضروری نہیں کہ ہر صدوق راوی ثقہ و معتبر ہی ہو، عام کتب رجال میں بہت سے رواۃ کو صدوق قرار دے کر بالصراحت ساقط الاعتبار کہا گیا ہے جیسا کہ اہل نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں مگر چونکہ موصوف عطاء خراسانی صحیح مسلم کے رواۃ میں سے ہیں اس لئے موصوف کا ثقہ ہونا راجح ہے لیکن چونکہ موصوف کثیر الوہم والارسال اور مدلس تھے اس لئے موصوف کی نقل کردہ جس روایت میں وقوع وہم وارسال و تدلیس ثابت ہو وہ بہر حال ساقط الاعتبار ہوگی البتہ موصوف کی نقل کردہ جس روایت میں

وہم وارسال وتدلیس نہ ہو وہ معتبر ہے لیکن موصوف کی نقل کردہ جس روایت میں یہ پتہ نہ چل سکے کہ وہم وارسال وتدلیس کا وقوع ہوا ہے یا نہیں اسے معتبر وغیر معتبر قرار دینے میں توقف ہوگا یعنی کہ اسے بھی حجت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ صحیح مسلم میں موصوف سے مروی شدہ روایات کو صرف اس بنیاد پر معتبر قرار دیا گیا ہے کہ ان میں وہم وارسال وتدلیس کا وقوع نہیں پایا جاتا، موصوف سے مروی شدہ ہر روایت کا حال یہی ہے کہ وقوع وہم وارسال وتدلیس کی صورت میں غیر معتبر اور عدم وقوع کی صورت میں معتبر اور وقوع وعدم وقوع کا پتہ نہ لگنے کی صورت میں توقف ہوگا اس میں کوئی شک نہیں کہ موصوف کو متعدد ائمہ جرح وتعدیل نے ثقہ وصدوق کہا ہے مثلاً ابن معین، ابوحاتم، ابن ابی حاتم، احمد بن حنبل، عجلی، یعقوب بن شیبہ، دارقطنی وغیرہ مگر حافظ ابن حجر کی طرح موصوف کو دوسرے ائمہ جرح وتعدیل نے بھی مدلس اور کثیر الوہم والارسال بتلایا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے یہ صراحت کی ہے کہ:۔

"قال الدارقطنی ھو فی نفسہ ثقۃ ولکنہ لم یلق ابن عباس یعنی انہ یدلس"

یعنی امام دارقطنی نے فرمایا کہ عطاء فی نفسہ ثقہ ہیں مگر موصوف مدلس ہیں۔

(سیر اعلام النبلاء ص۱۴۰ ج۶)

مدیر تجلی نے حافظ ذہبی کو بھی امام فن تسلیم کرلیا ہے اور قبولیت کے انداز میں ہی حافظ ذہبی نے قول دارقطنی کو نقل کیا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام دارقطنی نے بھی موصوف عطاء خراسانی کو مدلس کہا ہے اور حافظ ذہبی نے چونکہ موصوف امام دارقطنی کی یہ بات بطور حجت نقل کرکے اس پر سکوت اختیار کیا ہے اس لئے اس کا مفاد یہ ہے کہ حافظ ذہبی نے بھی موصوف کے مدلس ہونے کی صراحت کی ہے اور کسی بھی ائمہ جرح وتعدیل نے موصوف کے مدلس اور کثیر الوہم والارسال ہونے کی نفی نہیں کی ہے یعنی جن اماموں نے موصوف کو ثقہ کہا ہے ان میں سے کسی نے موصوف کے مدلس وکثیر الوہم والارسال ہونے کی نفی نہیں کی اور یہ معلوم ہے کہ مدلس اور کثیر الوہم والارسال ہونا ثقہ ہونے کے منافی نہیں اس لئے اصول کا تقاضا ہے کہ موصوف کو کثیر الوہم والارسال اور مدلس مانا جائے اور یہ معلوم ہے کہ ثقہ مدلس راوی کی نقل کردہ جس روایت میں تدلیس پائی جائے وہ عام اہل علم کے یہاں ساقط الاعتبار ہے اور ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ عطاء خراسانی

نے یہ روایت حسن بصری سے لفظ "عن" کے ساتھ نقل کی ہے یعنی کہ موصوف کی روایت مذکورہ میں تدلیس پائی جارہی ہے، لہذا روایت مذکورہ عام اہل علم کے متفق علیہ اصول سے ساقط الاعتبار قرار پائی، یعنی اس روایت میں پائی جانے والی دوسری علل قادحہ سے اگر صرف نظر کر لیا جائے تو اسے ساقط الاعتبار قرار دئے جانے کے لئے صرف علت تدلیس ہی کافی ہوگی حالانکہ اس کے اندر دوسری علل قادحہ بھی موجود ہیں۔ اپنی دیانت داری وامانت شعاری اور علمی برتری کا پروپیگنڈہ کرنے والے مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس نے روایت مذکورہ کے اندر پائی جانے والی تدلیس کی علت قادحہ کا نہ ذکر کیا اور نہ اس کا کوئی جواب دیا۔ اس کا جواب ان لوگوں کی استطاعت سے باہر ہے مگر اس علت قادحہ سے صرف نظر کر کے اس کی تصحیح کے لئے لمبی چوڑی تلبیس کاری سے کام لینا بہر حال دیانتدار لوگوں کا کام نہیں ہو سکتا، ثالثاً اس روایت میں تدلیس عطار کی علت قادحہ کے علاوہ ایک زبردست علت قادحہ کا تذکرہ امام بیہقی وابن الجوزی کے حوالہ سے مدیر تجلی کے ممدوح علامہ زیلعی حنفی نے اس طرح کیا ہے کہ:۔

"لم لعلله البيهقي في المعرفة الا بعطاء الخراساني وقال انه اتى بزيادات لم يتابع عليها وهو ضعيف في الحديث لا يقبل ما تفرد به الخ"

یعنی امام بیہقی نے اپنی کتاب معرفۃ السنن میں حدیث مذکور کو عطار خراسانی کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس حدیث میں عطار نے کچھ ایسے اضافات کر دئے ہیں جن کی متابعت وموافقت دوسرے رواۃ نہیں کرتے حالانکہ عطار ایسے ضعیف راوی ہیں جن کی وہ روایات مقبول نہیں جن کی نقل میں موصوف متفرد ہوں (نصب الرایہ ص۲۲ ج۳)

مذکورہ بالا قول بیہقی کا حاصل یہ ہے کہ عطار خراسانی ایسے ضعیف ہیں جن کی وہ روایت مقبول نہیں جن کی نقل میں موصوف متفرد ہوں اور موصوف خراسانی الفاظ میں اسے نقل کرنے میں متفرد ہیں، علامہ زیلعی نے صاحب التنقیح ابن الجوزی رحمہ سے یہ نقل کیا ہے کہ:۔

" عطاء الخراسانی قال ابن حبان صالح غیر انہ کان ردی الحفظ کثیر الوھم بطل الاحتجاج بہ "

یعنی حافظ ابن حبان نے عطاء خراسانی کو صالح کہہ کر فرمایا کہ موصوف ردی الحفظ اور کثیر الوہم تھے اس لئے ان کی روایت سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ (نصب الرایہ ص۲۲۱ ج۳)

علامہ زیلعی نے مذکورہ باتوں کا کوئی جواب نہیں دیا کیونکہ اس کا جواب ان کے پاس ہے بھی نہیں مگر مدیر تجلی نے بزعم خویش عطاء کے ضعیف ہونے کی نفی ثابت کی ہے لیکن اگر موصوف عطاء ضعیف الحدیث کے بجائے ثقہ ہوں تو ان کی علت تدلیس اور اس تفرد کی نفی نہیں کی جاسکتی جس کے باعث روایت مذکورہ کم از کم شاذ کے درجہ میں آتی ہے۔ پھر عطاء سے اس روایت کی نقل میں شعیب بن رزیق بھی متفرد ہیں اور حافظ ابن حبان نے صراحت کر رکھی ہے کہ شعیب جو روایت عطاء سے نقل کریں وہ متابع بھی نہیں بن سکتی یعنی کہ مطلقاً ساقط الاعتبار ہے (تہذیب التہذیب ترجمہ شعیب)

مذکورہ بالا علل قادحہ کے ہوتے ہوئے اگر اس حقیقت سے صرف نظر کر لیا جائے کہ متعدد اہل علم نے عطاء خراسانی کو ضعیف قرار دیا ہے تو اس کی سند میں حسن بصری عطاء اور شعیب کا ایسا تفرد جس کی متابعت نہیں پائی جاتی نیز عطاء کی علت تدلیس ایسی علل قادحہ ہیں جو روایت مذکورہ کو ساقط الاعتبار قرار دینے کے لئے کافی ہیں۔

عطاء خراسانی پر کلام شعبہ

پھر عطاء خراسانی کی ثقاہت اس درجہ کی ہرگز نہیں کہ موصوف کی نقل کردہ ہر وہ روایت مقبول ہو جسے نقل کرنے میں موصوف متفرد ہوں۔ یہ بہرحال معلوم ہے کہ ثقہ کے مدارج ہوا کرتے ہیں اس حقیقت سے کسی بھی صاحب علم کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ موصوف عطاء کا ثقہ ہونا مختلف فیہ ہے، چنانچہ موصوف کے شاگرد شعبہ (جن کا امام جرح و تعدیل ہونا مدیر تجلی جیسے منکر حقائق کو بھی تسلیم ہے) نے موصوف عطاء کو "نسی"

کہاہے (تقدمۃ الجرح والتعدیل ترجمہ شعبہ وکتاب الجرح والتعدیل ترجمہ عطار وعام کتب رجال) اور "نسی" بروزن فعیل مبالغہ کا صیغہ ہے جس کا مطلب ہے کہ عطار بتصریح امام شعبہ بہت زیادہ بھولنے والے تھے یعنی کہ موصوف پر نسیان وسہو کا غلبہ تھا۔ مگر مدیر تجلی نے اپنی فطری تلبیس کاری سے کام لیتے ہوئے "نسی" کا وہ معنی نہیں بتلایا جو اہل لغت واہل علم کے یہاں معروف ہے بلکہ مدیر تجلی نے اس کا مطلب یہ بتلایا کہ عطار بھول جاتے تھے یا بھول جانے والوں میں سے تھے (تجلی کا طلاق نمبر ص۷۴) کوئی شک نہیں کہ مدیر تجلی نے یہ بات اختراع کرلی ہے اور اس طرح کی اختراعی باتوں کو موصوف نے تحقیق وعلم وفن سے موسوم کرلیاہے اس سے قطع نظر قول شعبہ کا لازمی مطلب یہ ہے کہ عطار خراسانی پر غلبۂ نسیان تھا یعنی کہ موصوف کثیر الوہم اور کثیر الغلط راوی تھے اور انھیں امام شعبہ سے امام ابن مہدی نے دریافت کیا تھا "متی یترک حدیث الرجل" کسی راوی کو کب متروک الحدیث قرار دیا جاتاہے؟ تو امام شعبہ نے فرمایا کہ "اذا روی عن المعروفین ما لا یعرفہ المعروفون فاکثروا ذا اکثر الغلط الخ یعنی کثیر الغلط راوی بھی متروک الحدیث قرار دیئے جانے کے لائق ہیں (مقدمہ میزان الاعتدال ولسان المیزان والمحدث الفاصل ص ۱۰۴، معرفۃ علوم الحدیث ص۶۲، الکفایہ فی علم الروایۃ ص۱۴۰، تقدمۃ الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ترجمہ شعبہ وعام کتب اصول) امام شعبہ کے بیان کردہ اس اصول کے مطابق عطار خراسانی متروک الحدیث قرار دیئے جانے کے لائق ہیں کیونکہ موصوف شعبہ ہی نے عطار کو "نسی" یعنی کثیر الغلط اور کثیر الوہم بتلایا ہے۔

کثیر الغلط والوہم رواۃ کو متروک الحدیث قرار دینے کا اصول صرف امام شعبہ کا نہیں ہے بلکہ حافظ ذہبی وابن حجر نے تصریح کی ہے کہ امام عبدالرحمٰن بن مہدی کا بھی یہی اصول ہے چنانچہ موصوف ابن مہدی نے فرمایا کہ "والآخر یھم والغالب علی حدیثہ الوھم فھذا یترک حدیثہ" یعنی کثیر الوہم والغلط راوی متروک الحدیث ہے۔

(مقدمہ میزان الاعتدال ولسان المیزان نیز ملاحظہ ہو تقدمۃ الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم ص ۱۰) نیز امام سفیان ثوری وغیرہ کا بھی یہی اصول ہے (الکفایہ فی علم الروایۃ ص۱۴۴) یہی اصول امام شافعی کا بھی ہے چنانچہ امام شافعی کا ارشاد ہے "ومن کثر غلطہ من المحدثین

ولم یکن لہ کتاب صحیح لم یقبل حدیثہ" یعنی جو محدث کثیر الغلط ہو وہ مقبول الحدیث نہیں ہے (لسان المیزان ص۱ ج۱) حافظ ابن حبان کا ارشاد ہے کہ "من کثر خطأہ وفحش وکادان یغلب علی صوابہ فاستحق الترک" یعنی کثیر الخطاء راوی متروک ہے (المجروحین ص۶۴ ج۱) امام مسلم نے بھی مقدمہ صحیح میں یہی اصول بیان کیا ہے۔

(مقدمہ صحیح مسلم)

مذکورہ بالا حضرات کے علاوہ عام علمائے فن اور ائمہ جرح وتعدیل کا یہی اصول ہے کہ کثیر الغلط وکثیر الخطاء اور کثیر الوہم راوی متروک قرار دیئے جانے کے لائق ہے البتہ یہ اصول صرف ان کثیر الغلط والوہم رواۃ پر جاری ہوگا جن کی بیان کردہ روایات میں پتہ نہ چل پارہا ہو کہ ان کی کن روایات میں وقوع خطاء ہوا ہے اور کن میں نہیں ورنہ اس طرح کے جن رواۃ کی بیان کردہ احادیث میں پتہ چل جائے کہ فلاں فلاں حدیث میں تو خطا واقع ہوئی اور فلاں میں نہیں تو ان رواۃ کی نقل کردہ روایات میں سے جن میں عدم وقوع خطاء کا ثبوت ہو وہ معتبر اور جن میں وقوع خطاء کا ثبوت ہو وہ غیر معتبر ہیں یعنی کہ ایسے رواۃ مطلقاً متروک الحدیث نہیں قرار دئے جاسکتے، اس تفصیل کو ملحوظ رکھنے سے بہت سی مشکل گتھیاں خود بخود حل ہوجاتی ہیں۔ بہر حال مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ امام شعبہ کے اصول سے عطاء خراسانی ایسے مجروح راوی قرار پاتے ہیں جن کی بیان کردہ ہر روایت ساقط الاعتبار ہے جس میں وقوع خطاء کا ثبوت ہو، مگر مدیر تجلی کی بے خبری کا یہ حال ہے کہ موصوف کہتے ہیں کہ چونکہ عطاء سے امام شعبہ نے روایت حدیث کی ہے اور شعبہ غیر ثقہ سے روایت نہیں کرتے اس لئے عطاء ضعیف نہیں۔

(ماحصل تجلی کا طلاق نمبر ص۴۰، ۷۵) حالانکہ یہ کلیہ نہیں ہے کہ شعبہ غیر ثقہ سے روایت کرتے ہی نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے مشہور استاد جابر جعفی سے امام شعبہ کا روایت کرنا ثابت ہے اور نہ صرف یہ کہ شعبہ نے جابر سے روایت کی ہے، بلکہ موصوف شعبہ نے بالصراحت جابر جعفی کو ثقہ کہا ہے حتی کہ امام شعبہ نے جابر کو اوثق الناس کہا ہے جب کہ عطاء کو موصوف شعبہ نے بالصراحت ثقہ کہنے کے بجائے "نسی" کہا ہے مگر اس کے باوجود امام ابوحنیفہ نے جابر جعفی کو اکذب الناس اور عام اہل علم نے کذاب، وضاع اور غیر ثقہ کہا ہے۔

(عام کتب رجال ترجمہ جابر جعفی)

دریں صورت مدیر تجلی کا یہ دعویٰ کیا معنی رکھتا ہے کہ عطاء خراسانی سے امام شعبہ کا روایت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امام شعبہ عطاء کو ثقہ قرار دیتے تھے؟ بھلا امام شعبہ عطاء خراسانی کو مطلقاً ثقہ کیوں قرار دیں گے جب کہ انھوں نے عطاء کو "نسی" (کثیر الغلط والوہم) کہا ہے اور یہ اصول وضابطہ بتلا دیا ہے کہ کثیر الغلط راوی متروک قرار دئے جانے کے لائق ہوتا ہے؟ مدیر تجلی جیسے لوگوں کی تلبیس کاری کی پردہ دری کے لئے عرض ہے کہ امام ابو حاتم محمد بن ادریس رازی نے صراحت کی ہے کہ "اذا رأیت شعبۃ یحدث عن رجل فاعلم انہ ثقۃ الا نفراً باعیانھم" (تقدمۃ الجرح والتعدیل ص۱۲۸) یعنی امام ابو حاتم نے فرمایا کہ شعبہ جب کسی آدمی سے روایت کریں تو اسے ثقہ سمجھو مگر چند افراد اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں یعنی کہ تھوڑے سے افراد ایسے ہیں جو اگرچہ غیر ثقہ ہیں مگر ان سے امام شعبہ نے روایت کر رکھی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام شعبہ نے کچھ غیر ثقہ لوگوں سے بھی روایت کی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو گیا کہ مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس نے عطاء سے امام شعبہ کی روایت کی بنیاد پر عطاء کے مطلقاً ثقہ ہونے کا جو دعویٰ کیا ہے وہ محض تلبیس کاری وعیاری ہے۔

عطاء خراسانی پر کلام ابن مسیب

امام شعبہ سے عمر اور زمانہ میں مقدم مشہور ومعروف تابعی امام سعید بن مسیب کے حوالہ سے عطاء خراسانی نے یہ حدیث مرفوع نقل کی ہے کہ روزۂ رمضان کو بلا عذر توڑنے والے پر کفارۂ ظہار ہے، لوگوں نے ابن مسیب سے عطاء کی بیان کردہ اس روایت کا ذکر کیا تو سعید بن مسیب نے برجستہ کہا کہ "کذب" یعنی عطاء خراسانی نے جھوٹ کہا (تاریخ کبیر للبخاری ص ۴۷۴ ج ۳ وتاریخ صغیر للبخاری ص ۵۷ وکتاب الضعفاء للبخاری ص ۲۷، ۲۸ وعام کتب رجال) عطاء خراسانی کے متعلق سعید بن مسیب کا بیان مذکور بظاہر بہت زیادہ موجب قدح وجرح ہے مگر اس سلسلے میں مدیر تجلی نے عطاء کی

طرف سے دفاع میں بہت لمبی بات کہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں کذب (جھوٹ) سے مراد غلط بیانی ہے کیونکہ اہل عرب خصوصًا حجازی زبان میں غلط بات پر بھی کذب کا اطلاق ہوتا ہے اور اسی پر قول ابن مسیب کو محمول کرنا اس لئے لازم ہے کہ عطار کا ثقہ وصدوق ہونا مختلف ائمہ جرح وتعدیل کی تصریحات سے ثابت ہے (تجلی کا طلاق نمبر ص ۱۷۱، ۲۰۰) مدیر تجلی کی اس بات کا حاصل یہ ہے کہ امام ابن مسیب نے عطار کو درحقیقت جھوٹ بولنے والا نہیں قرار دیا بلکہ یہ کہا کہ انھوں نے میری طرف غلطی سے مذکورہ بات منسوب کردی ہے مدیر تجلی کی اس بات میں اتنا اقرار بہرحال کیا گیا ہے کہ ابن المسیب کی بات کا مطلب یہ ہے کہ سعید کی طرف حدیث مذکور کو منسوب کرنے میں عطار خراسانی سے غلطی سرزد ہوگئی ہے۔ حاصل یہ کہ مدیر تجلی کی اس توجیہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ غلط بیانی عطار نے عمدًا وقصدًا نہیں کی بلکہ بلا ارادہ سہو ونسیان کی بنا پر ان سے یہ غلط بات صادر ہوگئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ موصوف سے بلا ارادہ وہم ونسیان کے باعث صادر ہونے والی اس غلط بات کو امام سعید نے کذب سے تعبیر کردیا ہے مگر امام سعید کے اس بیان سے یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ وہم ونسیان کی بنا پر اس طرح کی غلط بات عطار سے بعض ہی اوقات صادر ہوتی تھی یا بکثرت؟ لیکن امام شعبہ کے مذکورہ بالا قول کا لازمی مطلب یہ ہے کہ عطار کو اس طرح کا سہو ونسیان اور وہم بکثرت لاحق ہوا کرتا تھا، دریں صورت امام سعید کا قول مذکور شعبہ والے قول کے منافی نہیں بلکہ ایک طرح سے اس کا مؤید ہے اور امام شعبہ وسعید بن المسیب میں سے ہر ایک کا قول مجموعی طور پر عطار کے حق میں یقینًا جرح قادح ہے جس کی بنا پر موصوف کی نقل کردہ صرف وہی روایت مقبول ومعتبر ہوسکتی ہے جس میں وہم وخطار کے عدم وقوع کا ثبوت موجود ہو۔ دریں صورت مدیر تجلی یا جو شخص بھی عطار کی نقل کردہ روایت مذکورہ کے معتبر ومقبول ہونے کا مدعی ہو اس پر لازم ہے کہ اصول وضوابط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس بات کا ثبوت فراہم کرے کہ روایت مذکور کی نقل میں عطار وہم وخطار کے شکار نہیں ہوئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے بس سے باہر ہے کیونکہ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ عطار مدلس ہیں اور انھوں نے روایت مذکورہ کو امام حسن بصری سے عنعنہ کے ساتھ نقل کیا ہے لہذا محض علت تدلیس ہی کی بنا پر

روایت مذکورہ ساقط ہے اور اس کے علاوہ یہ معاملہ بھی ہے کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ اپنی اجتماعی کوشش کے باوجود تا قیامت یہ نہیں ثابت کر سکتے کہ حسن بصری سے روایت مذکورہ کی نقل میں عطاء وہم وخطاء کے شکار نہیں ہوئے بلکہ اس کا ثبوت موجود ہے، کہ عطاء اس روایت کی نقل میں وہم وخطاء کے شکار ہو گئے ہیں کیونکہ اس روایت میں موصوف کا بیان کردہ مضمون عام ثقہ رواۃ کے بیان کردہ مضمون کے خلاف ہے جس کا لازمی وظاہری مفاد یہ ہے کہ عطاء کو اس روایت کی نقل میں وہم ونسیان لاحق ہو گیا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ امانت داری اور علم وفضل کے بھاری بھرکم جھوٹے دعاوی کے باوجود مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ اس روایت کے اس پہلو پر گفتگو نہیں کرتے۔

مدیر تجلی کی دیانت داری کی حد یہ ہے کہ عطاء کی بابت سعید بن المسیب سے مروی شدہ قول مذکور کی بابت فرماتے ہیں کہ سعید سے قول مذکور کے ناقل قاسم بن عاصم ہیں جن کا رتبہ عطاء سے کم ہے اس لئے موصوف کی نقل کردہ یہ بات صحیح نہیں۔ (تجلی کا طلاق نمبر ص ۷۱-۷۲) حالانکہ سعید سے اس روایت کی نقل میں قاسم بن عاصم منفرد نہیں ہیں۔ بلکہ ان کے علاوہ سعید بن المسیب کے دو جلیل القدر ثقہ تلامذہ عون بن عبد اللہ بن عتبہ اور محمد بن سیرین نے بھی سعید بن مسیب سے روایت مذکورہ نقل کی ہے اور اس روایت کا تذکرہ حافظ ذہبی کی کتاب میزان الاعتدال میں بھی موجود ہے جن کو مدیر تجلی نے ائمہ اصول میں سے تسلیم کیا ہے (ملاحظہ ہو میزان ترجمہ عطاء) معلوم ہوتا ہے کہ جذبۂ رد حقائق نے مدیر تجلی کو واضح اور روشن حقائق دیکھنے سے بھی محروم کر دیا ہے۔

اگر بالفرض قول مذکور کی نقل میں قاسم بن عاصم متفرد ہیں تو یہ بہت واضح بات ہے کہ عطاء کی بابت قول مذکور عاصم کا نہیں بلکہ امام سعید کا ہے جو عطاء کے بالمقابل بدرجہا بلند وبرتر ہیں، عاصم صرف سعید کے قول کے ناقل ہیں اور نقل روایت میں قاسم ثقہ ہیں۔ ان پر ایسے اقوال جرح کا کوئی ذکر کتب رجال میں نہیں جن کا ذکر عطاء پر ہے، عجیب بات ہے کہ جس عطاء کے کثیر الغلط والوہم ہونے کی صراحت امام شعبہ اور دوسرے اہل علم نے کر رکھی ہے اس کی نقل کردہ زیر بحث شاذ ومنکر روایت کو مدیر تجلی منہ تک منوانے کے لئے ہر طرح کی تلبیس کاری وعیاری سے کام لے رہے ہیں مگر بلا سبب ووجہ قاسم کی نقل کردہ اس

روایت کو موصوف ساقط الاعتبار قرار دینے کے درپے ہیں جس میں کوئی بھی علت قادحہ نہیں موجود ہے پھر قاسم اس روایت کی نقل میں منفرد بھی نہیں بلکہ اس معاملہ میں موصوف کے دو ثقہ متابع موجود ہیں۔ علم وفن سے مدیر تجلی کی ناآشنائی یا تلبیس کاری کی انتہا ہوگئی کہ عطار کی بابت امام سعید بن المسیب سے مروی شدہ روایت میں صاف طور سے منقول ہے کہ قاسم نے کہا کہ میں نے سعید بن المسیب سے عرض کیا کہ عطار خراسانی آپ کے حوالہ سے یہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روزۂ رمضان میں وطی کرنے والے پر کفارۂ ظہار دینا واجب ہے؟ امام سعید نے اس پر فرمایا کہ عطار سے میں نے یہ حدیث نہیں بیان کی ہے۔ مجھے تو صرف یہ خبر ملی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ صدقہ کرو۔ اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ امام ابن المسیب نے پوری صراحت و وضاحت کے ساتھ فرمایا تھا کہ عطار کا یہ کہنا غلط ہے کہ میں نے روایت مذکورہ موصوف سے بیان کی ہے یعنی کہ امام ابن المسیب نے عطار کے اس دعویٰ کی تغلیط کی کہ میں نے ان سے حدیث مذکور بیان کی ہے مگر مدیر تجلی کی چال بازی ملاحظہ ہو کہ فرماتے ہیں کہ ابن المسیب کی بیان کردہ حدیث کا مضمون غلط ہے اور عطار کی بیان کردہ حدیث کا مضمون صحیح ہے کیونکہ روزۂ رمضان میں وطی کا کفارہ فی الحقیقت کفارۂ ظہار کی طرح ہوتا ہے۔ (تجلی کا طلاق نمبر ص ۴۷-۴۸) حالانکہ بحث کا تعلق اس معاملہ سے ہے کہ عطار کا جو دعویٰ تھا کہ سعید نے مجھ سے حدیث مذکور بیان کی کہ اس کو سعید نے مکذوب بمعنی غلط بیانی قرار دیا دریں صورت اس معاملہ میں سعید کا بیان صحیح مانا جائے یا عطار کا؟ یہاں یہ معاملہ نہیں ہے کہ سعید کی طرف منسوب کردہ روایت کا جو مضمون عطار نے بیان کیا وہ صحیح ہے یا سعید کی بیان کردہ حدیث کا مضمون؟ افسوس یہ ہے کہ مدیر تجلی یا تو روایت مذکورہ کا معنی و مطلب سمجھنے سے اسی طرح قاصر ہیں جس طرح دوسرے علمی امور سے یا عمداً و قصداً موصوف بذریعہ تلبیس کاری اپنی بات ثابت کرنے کے درپے ہیں؟

اصول کی بات یہ ہے کہ اگر عطار کا کثیر الغلط اور کثیر الوہم ہونا ثابت نہ ہوتا تو یہ کہنے کی گنجائش تھی کہ ہوسکتا ہے کہ عطار سے حدیث مذکور بیان کرنے کے بعد خود سعید بن المسیب وہم و نسیان کا شکار ہوکر انکار کر بیٹھے ہوں کہ میں نے حدیث مذکور عطار سے نہیں بیان کی

مگر چونکہ عطار کا کثیر الوہم والغلط ہونا ثابت ہے اور سعید بن المسیب کو اس وصف سے کسی نے متصف نہیں کیا ہے اس لئے یہ ماننے بغیر چارہ نہیں کہ عطار نے وہم ونسیان کا شکار ہو کر ابن المسیب کی طرف حدیث مذکور کو منسوب کر دیا۔ عطار کا کثیر الوہم اور مدلس ہونا ان حافظ ابن حجر کی تصریح سے ثابت ہے جن کو مدیر تجلی نے اپنی بدقسمتی سے امام جرح وتعدیل اور فن رجال کا ماہر تسلیم کر رکھا ہے، ویسے مدیر تجلی کے مانے ہوئے امام فن مولانا شبیر احمد عثمانی نے یہ صراحت کر رکھی ہے کہ :-

"اذا روی ثقۃ عن ثقۃ حدیثا ثم نفاہ المستمع لما روجع فیہ فالمختار عند المتاخرین انہ کان جازماً بنفسہ بان قال کذب علی ونحوہ وجب ردہ مع ان الجاحد ہو الاصل الخ

یعنی اگر ثقہ راوی کبھی کسی ثقہ راوی سے کوئی حدیث روایت کرے مگر مراجعت کرنے پر استاد انکار کر دے کہ میں نے اس شاگرد سے حدیث مذکور بیان نہیں کی ہے تو متاخرین کا مذہب مختار یہ ہے کہ استاد نے اگر بالجزم انکار کیا ہے مثلاً اس نے کہا کہ میرے اس شاگرد نے میری طرف جھوٹی بات منسوب کی ہے تو ایسی روایت کو مردود قرار دینا واجب ہے کیونکہ انکار کنندہ ہی اس روایت کی اصل بنیاد ہے الخ (مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم للشیخ العثمانی ص ۷۹)

مولانا عثمانی کے مذکورہ بالا بیان کے مطابق سعید بن مسیب کے بالمقابل عطار خراسانی کی بات کو مردود قرار دینا ضروری ہے بشرطیکہ عطار کا ثقہ ہونا ثابت ہو حالانکہ موصوف کا ثقہ ہونا مختلف فیہ ہے اور سعید کا ثقہ ہونا متفق علیہ ہے، دریں صورت مدیر تجلی اپنی فطری تلبیس کاری سے کام لیتے ہوئے اس معاملہ میں عطار کی تصویب اور سعید کی تغلیط کرنے میں کتنے دیانت دار کہے جا سکتے ہیں؟

عطار خراسانی پر کلام بخاری

مذکورہ بالا تفصیل کا حاصل بہر حال یہ ہے کہ امام شعبہ نے عطار پر ایسی جرح قادح کی ہے

جس کی بنا پر عطار کا ساقط الاعتبار ہونا لازم آتا ہے معنوی طور پر یہی بات امام بخاری جیسے ماہر فن امام سے اس طرح مروی ہے کہ ان کے شاگرد خاص امام ترمذی نے کہا کہ :۔

"قال البخاری ما اعرف لمالک رجلا یروی عنہ یستحق ان یترک حدیثہ غیر عطاء الخراسانی قلت ما شانہ قال عامۃ احادیثہ مقلوبۃ" (میزان الاعتدال ص ۷۵ ج ۲ سیر اعلام النبلاء ص ۱۴۱ ج ۶ المغنی فی الضعفاء للذھبی ص ۴۳۸ ج ۲)

یعنی امام بخاری نے فرمایا کہ جن رواۃ سے امام مالک نے روایت کی ہے ان میں سے عطاء خراسانی کے علاوہ کسی کو بھی لائق ترک نہیں سمجھتا۔ امام بخاری کی اس بات پر امام ترمذی نے سوال کیا کہ عطار کے قابل ترک ہونے کا سبب کیا ہے ؟ امام بخاری نے فرمایا کہ موصوف کی عام احادیث مقلوب ہیں"

معلوم ہوا کہ امام بخاری نے عطار خراسانی کو متروک الحدیث اس بنا پر قرار دیا کہ موصوف کی عام احادیث میں قلب واقع ہو گیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ عام روایات میں وقوع قلب کثیر الوہم والخطا ہونے کی بنا پر ہوا کرتا ہے۔ اس لئے امام بخاری کی مذکورہ بالا بات معنوی طور پر امام شعبہ کے بیان کے بالکل مطابق ہے، مدیر تجلی کے شیخ مولانا شبیر عثمانی ناقل ہیں کہ مردود وساقط الاعتبار روایات میں بدترین قسم کی روایت موضوع ہے اور اس کے بعد دوسرے نمبر پر مقلوب ہے اور بعض نے کہا کہ دوسرا نمبر متروک حدیث کا ہے اس کے بعد مقلوب کا۔ (مقدمہ فتح الملہم ص ۵۶ ج ۱)

اس تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ مقلوب الروایہ ہونے کی بنا پر عطار خراسانی متروک الحدیث قرار دئے جانے کے لائق ہیں۔ اہل فن نے صراحت کر دی ہے کہ اس وصف سے متصف راوی کی نقل کردہ روایت ساقط الاعتبار ہے، دریں صورت مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ کیا فرماتے ہیں ؟

امام بخاری کے مذکورہ بالا بیان کو نقل کرکے امام ترمذی نے کہا کہ :۔

"عطاء خراسانی رجل ثقۃ و لم نسمع احدًا من المتقدمین تکلم فیہ" یعنی عطار خراسانی ثقہ ہیں، ہم نے متقدمین میں سے کسی کو موصوف

پر کلام کرتے نہیں سنا،، (میزان الاعتدال، سیر اعلام النبلاء والمغنی للذھبی بحوالہٗ العلل للترمذی)

امام ترمذی کے بیان مذکور کو مدیر تجلی نے عطاء پر جرح بخاری کے بے اثر ہونے کی دلیل بنایا ہے (تجلی کا طلاق نمبر ص ۷۰-۷۱)

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری سے کہیں مقدم امام شعبہ وسعید بن المسیب نے عطاء پر کلام کیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام ترمذی نے اپنی یہ بات صرف اپنی معلومات کے مطابق کہی ہے جو امر واقع کے خلاف ہونے کے سبب غیر مقبول ہے۔ یہ معلوم ہے کہ عام اہل فن نے جس راوی کی توثیق کی ہو اس پر وہی جرح مؤثر ہو سکتی ہے جو کسی ماہر فن معتدل امام جرح وتعدیل نے مفسر طور پر کر رکھی ہو، اس اصول کو مدیر تجلی اور ان کے ہم خیال بھی مانتے ہیں (تجلی کا طلاق نمبر ص ۷۰) اور اس میں شک نہیں کہ عطاء پر امام شعبہ وبخاری وابن حبان وسعید بن المسیب وسمعانی وابن الجوزی وبیہقی وغیرہ جیسے ماہرین فن کی تجریح مفسر ہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عطاء کثیر الغلط والوہم تھے اور کثیر الغلط والوہم راوی کے بارے میں ہم بتلا آئے ہیں کہ اس کی روایت کا کیا درجہ ہے۔

عطاء کے کثیر الوہم والغلط ہونے کی بنا پر امام ابن حبان نے اپنے اور متعدد اہل علم کے اختیار کردہ اصول کے مطابق اس انداز میں تجریح کی ہے جس کا ظاہری مفاد یہ ہے کہ عطاء مطلقاً ساقط الاعتبار ہیں حالانکہ ہم بتلا آئے ہیں کہ جس کثیر الوہم والغلط کا فی نفسہٖ صدوق وثقہ ہونا بتصریح ائمہ ثابت ہو اس کی نقل کردہ صرف وہی روایت نا قابل استدلال ہوتی ہے جس میں وقوع وہم وغلط کا ثبوت ہو یا یہ کہ پتہ نہ چل سکتا ہو کہ اس میں وقوع وہم وغلط ہوا یا نہیں لیکن ایسے راوی کی نقل کردہ جس روایت میں عدم وقوع وہم وغلط کا ثبوت قرائن وشواہد سے مل جائے وہ قابل اعتبار ہے چونکہ عطاء کی بابت ابن حبان کے کلام کا ظاہری مفاد یہ ہے کہ موصوف مطلقاً ساقط الاعتبار ہیں اس لئے حافظ ذہبی نے کلام ابن حبان کی بابت کہا کہ "فیہ نظر" یہ بات قابل نظر ہے حالانکہ عطاء پر کلام ابن حبان کا جو مطلب ہماری سمجھ میں آتا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موصوف بھی عطاء کی نقل کردہ روایات میں وہی موقف رکھتے ہیں جو ہم بیان کر آئے ہیں کہ جس روایت

میں عدم وقوع وہم کا ثبوت شواہد و قرائن سے ہو وہ معتبر ورنہ غیر معتبر ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ عطار سے مروی شدہ متعدد روایات کی حافظ ابن حبان نے تصحیح کی ہے جیسا کہ ان کی "صحیح" کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے حتی کہ عطار کی نقل کردہ بعض روایات کی تصحیح ابن حبان کو مدیر تجلی نے اس بات کی دلیل بنا لیا ہے کہ ابن حبان نے موصوف کی توثیق مطلق کی ہے چنانچہ مدیر تجلی نے کہا کہ:۔

"نیز ایک اور حدیث کے سلسلے میں حافظ ابن حجر رقم طراز ہیں کہ اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے اس کی سند میں بھی عطار ہیں اور آگے ہم بتلائیں گے کہ ابن حبان ان متعنت ، سخت گیر اور متشدد لوگوں میں ہیں جن کی جرح آسانی سے قبول نہیں کی جاتی مگر تعدیل بآسانی قبول کی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ جس کی تعدیل کریں سمجھو کہ کوئی معمولی عیب بھی اس میں نہیں اس طرح عطار خراسانی پر مشتمل سند کو ان کا صحیح قرار دینا کافی اہمیت کا حامل ہے الخ (تجلی کا طلاق نمبر ص۱)

ہم کہتے ہیں کہ عطار سے مروی شدہ بعض روایات کی تصحیح امام مسلم نے کر کے داخل صحیح کیا ہے مگر امام مسلم یا ابن حبان یا کسی بھی ماہر فن نے عطار کی صرف اسی روایت کی تصحیح کی ہے جس میں ان کے خیال کے مطابق وقوع وہم نہیں ہوا ہے پھر تصحیح روایات اور توثیق مجاہیل میں ابن حبان کا امام ترمذی کی طرح متساہل ہونا اہل علم کے یہاں مشہور ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ عطار پر ابن حبان کی تجریح صریح سے اعراض کر کے بعض روایات کی تصحیح ابن حبان کو اس بات کی دلیل قرار دے لینا عجیب ہے کہ ابن حبان نے عطار کی توثیق مطلق کی ہے۔ پھر حافظ ابن حبان نے صراحت کی ہے کہ عطا سے جو روایت شعیب بن رزیق کریں وہ بطور متابع بھی مقبول نہیں چنانچہ موصوف ابن حبان نے ترجمۂ شعیب میں کہا کہ:۔

"یعتبر حدیثہ فی غیر روایتہ عن عطاء الخراسانی" اس کا حاصل یہ ہے کہ عطار سے شعیب کی نقل کردہ روایت بالکل ہی ساقط الاعتبار ہے۔

(تہذیب التہذیب ترجمہ شعیب)

الغرض عطار پر کلام ابن حبان میں نظر ذہبی کا مطلب یہ سمجھ لینا کہ حافظ ذہبی عطار کو مطلقاً ثقہ مانتے ہیں ایک اعجوبہ ہے کیونکہ موصوف ذہبی نے خود صراحت کر رکھی ہے کہ کثیرالوہم

راوی کی جس روایت میں وقوع وہم کا ثبوت ہو وہ ساقط الاعتبار ہے اور عطار کا کثیر الوہم ہونا ثابت ہے (کما تقدم) اور موصوف کی نقل کردہ زیر بحث روایت میں وقوع وہم کا بہت بڑا ثبوت یہ ہے کہ یہ روایت دوسری روایات صحیحہ بلکہ نصوص قرآنیہ کے معارض ہے نیز کثیر الوہم ہونے کے ساتھ عطار مدلس بھی تھے اور انھوں نے روایت مذکورہ عنعنہ کے ساتھ نقل کی ہے اس لئے علت تدلیس کے سبب بھی یہ روایت ساقط الاعتبار ہے۔ بعض ائمہ جرح وتعدیل کبھی کبھار ایسے کثیر الوھم راوی کو بھی ثقہ کہہ دیا کرتے ہیں جو عمداً روایت حدیث میں غلط بیانی نہ کرے بلکہ سیّئ الحفظ ہونے کے سبب اس سے غیر ارادی طور پر غلط بیانی سرزد ہو جاتی ہو (التنکیل ص۶۹ ج۱) اس بات کو ملحوظ رکھنے سے عطار کی بابت تجریح و توثیق کے اقوال مختلفہ میں صورت تطبیق نکل آتی ہے۔

عطار کو اگرچہ رواۃ مسلم میں شمار کیا گیا ہے مگر الجمع بین رجال الصحیحین ترجمہ عطار خراسانی میں صراحت ہے کہ موصوف عطار سے صحیح مسلم ابواب الجنائز کے صرف ایک مقام پر محض ایک حدیث مروی ہے اور یہ ایک حدیث بھی موصوف عطار نے بصیغۂ تحدیث بیان کیا ہے نیز موصوف کی بیان کردہ اس حدیث کے ایک سے زیادہ شواہد و متابع خود صحیح مسلم میں موجود ہیں (ملاحظہ ہو صحیح مسلم ص ۳۱۴)

الغرض عطار ایسے مجروح راوی ہیں کہ ثقات کے خلاف ان کی نقل کردہ کوئی روایت مقبول نہیں ہو سکتی نہ بلا متابع موصوف کی کوئی ایسی روایت مقبول ہو سکتی ہے جس کے بیان کرنے میں موصوف متفرد ہوں۔

مدیر تجلی کا عملی تضاد

مدیر تجلی معترف ہیں کہ کسی حدیث کی سند کے رواۃ کے ثقہ اور صحیح الروایۃ ہونے سے اس کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا (تجلی کا طلاق نمبر ص ۲۹ تا ۳۱) مگر موصوف اپنے بیان کردہ اس اصول کو عطار سے مروی شدہ اس حدیث پر لاگو نہیں کرتے جب کہ اس کی سند کے سبھی رواۃ کو اگر ثقہ مطلق مان لیا جائے تو اس میں علت تدلیس، شذوذ و نکارت جیسی

قادح خرابیاں، پائی جاتی ہیں، الغرض عطار کو ثقہ تسلیم کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عطار کی جس روایت میں علت شذوذ و نکارت، تدلیس وارسال، انقطاع اعضال اور وقوع وہم وخطار جیسی باتیں پائی جائیں وہ روایت بھی حسن یا صحیح اور معتبر ہے، زیر بحث روایت عطار میں مدیر تجلی کو اولاً یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ اس میں کوئی علت قادحہ نہیں پائی جاتی، ثانیاً یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ اصول جرح و تعدیل کے مطابق عطار ایسے ثقہ رواۃ میں سے ہیں جن کی نقل کردہ ہر روایت کسی تحقیق و تفتیش کے بغیر مان لینا ضروری ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ثقہ کے بھی مدارج ہوتے ہیں بعض ثقہ رواۃ ایسے ہیں جن کی بابت ائمہ جرح و تعدیل نے صراحت کردی ہے کہ مختلف وجوہ کی بنا پر ان کی روایت صرف اس وقت قبول کی جاسکتی ہے جب کہ اطمینان حاصل کرلیا جائے کہ اس میں کوئی علت قادحہ نہیں ہے۔ جب یہ امر مسلم ہے کہ بڑے سے بڑے ثقہ صاحب علم سے غلطی ہو سکتی ہے تو کسی حدیث کی تصحیح و تحسین میں حافظ ابن حجر و ترمذی سے بھی غلطی ہوسکتی ہے۔ اس طرح کی غلطی سے اصول نہیں بدل سکتے۔

مدیر تجلی کی دیانت داری دیکھئے کہ ایک طرف موصوف فرماتے ہیں کہ "امام احمد و ترمذی کی تصحیح و تحسین ہر حال میں یہ معنی نہیں رکھتی کہ اس میں خطا کا امکان ختم ہوگیا" الخ (تجلی کا طلاق نمبر ص ۳۰/۳۱) مگر دوسری طرف اپنے تبلائے ہوئے اس اصول سے انحراف کرتے ہوئے عطار سے مروی شذ روایت کی تحسین ترمذی و تصحیح ابن حبان و ابن حجر کو موصوف نے نہ صرف یہ کہ عطار کے ثقہ ہونے کی دلیل بتایا بلکہ عطار سے مروی شدہ اس روایت میں امکان خطار کو بھی تسلیم نہیں کیا۔ احادیث کی تحسین و تصحیح میں امام ترمذی کا متساہل ہونا اہل علم کے مابین مشہور و معروف حقیقت ہے اور کسی روایت کی تحسین میں غلطی کرنا حافظ ابن حجر سے مستبعد نہیں ویسے ہم عرض کرچکے ہیں کہ اہل علم نے عطار کی جس روایت کی تصحیح یا تحسین کی ہے اس میں ان کے نزدیک کوئی علتِ قادحہ موجود نہ ہوگی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ موصوف کی جس روایت میں علت قادحہ موجود ہے وہ بھی حسن یا صحیح یا معتبر ہے۔

مدیر تجلی کو اس بات سے بہت تکلیف ہے کہ امام بخاری نے ایسے راوی یعنی عطار کی تجریح کردی جس کی نقل کردہ ایک روایت کو مدیر تجلی اپنا دین وایمان بنائے ہوئے ہیں اپنی اس تکلیف کو دور کرنے کے لئے مدیر تجلی نے کہا کہ:۔

"امام بخاری بے شک بہت بڑے محدث ہیں لیکن معصوم بہر حال نہ تھے ان سے رجال واشخاص کے سلسلہ میں متعدد لغزشیں ہوئی ہیں جن کو تمام اہل علم جانتے ہیں ہیں مثلاً وہ امام ابو حنیفہ ہی کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور ان کے نام کی کوئی روایت اپنی صحیح میں نہیں لیتے یہ ان کی ایسی بھول ہے جسے احناف ہی نے نہیں امام بخاری کے ہم مسلکوں نے بھی بھول ہی تصور کیا ہے اور کٹ حجت قسم کے کم علموں کے سوا کوئی اس رائے کو توجہ کا مستحق نہیں سمجھتا۔

امام بخاری سے کوئی ایسی تفصیل نہیں منقول ہے جس کی روشنی میں یہ سمجھا جائے کہ انکی رائے گہری واقفیت پر مبنی تھی ناواقفیت اور غلط فہمیوں کی بنا پر وہ امام ابو حنیفہ جیسے صاحب علم وتقویٰ کی تحقیر کر سکتے ہیں تو کسی اور کے معاملہ میں بھی ناواقفیت اور غلط فہمی ممکن ہے الخ

(تجلی کا طلاق نمبر ص ۷۰)

اگر امام بخاری معصوم نہیں تھے اور ان سے تجریح عطار میں غلطی ہو سکتی ہے تو کیا وہ لوگ معصوم ہیں جنھوں نے عطار کی توثیق کی ہے اور توثیق عطار میں ان سے غلطی نہیں ہوئی ہو بلکہ کیا عطار معصوم تھے کہ تمام ثقہ رواۃ کے خلاف زیر بحث روایت کی نقل میں وہم ونسیان کے باعث غلط بیانی کر بیٹھے ہوں؟

چونکہ عطار پر امام ابن حبان نے بھی تجریح کی ہے اس لئے مدیر تجلی نے حسب عادت ان کے خلاف بھی ہرزہ سرائی کی ہے مگر ہم اس سلسلے میں اپنی مذکورہ بالا بات ہی پر اس لئے اکتفا کرتے ہیں کہ اصل معاملہ واضح ہو گیا ہے یعنی کہ روایت عطار میں علت تدلیس وشذوذ ونکارت ووقوع وہم پائی جاتی ہے اس لئے یہ روایت مردود ہے۔ ہماری کتاب اللمحات جلد سوم میں یہ تفصیل موجود ہے کہ امام ابو حنیفہ کی تجریح میں امام بخاری امام ابو حنیفہ کے معاصر ائمہ جرح وتعدیل کا موقف رکھتے ہیں شائقین اللمحات کا مطالعہ کریں۔

شعیب بن زریق پر کلام ابن حبان

مدیر تجلی کی تلبیس کاری کا سلسلہ بہت طویل ہے۔ عطار سے حدیث مذکور کے راوی شعیب کی بابت امام ابن حبان نے یہ جرح کی ہے کہ عطار سے موصوف کی نقل کردہ روایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے مگر مدیر تجلی نے اس کا ذکر تک نہ کیا۔ یعنی کہ موصوف نے اپنی معروف دیانتداری سے کام لیا۔ حالانکہ اپنی جہالت آفرینی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ایک طرف مدیر تجلی نے کہا کہ داؤد

بن حصین جب عکرمہ سے روایت کریں تو خبردار ہوشیار رہنا یہ روایت قابل اعتماد نہ ہوگی۔
(تجلی کا طلاق نمبر ص ۳۱)

مگر دوسری طرف حافظ ابن حبان نے عطار سے شعیب کی نقل کردہ روایت کی بابت جو بات کہی اس کا ذکر تک مدیر تجلی نے نہیں کیا حالانکہ داؤد کی بابت قول مذکور کی حقیقت ہم نے اسی کتاب میں واضح کردی ہے۔

مدیر تجلی نے کہا کہ امام مسلم بھی عطار سے روایت کرتے ہیں اور بعض محققین نے تو عطار کو بخاری کے رجال میں شامل کیا ہے الخ (تجلی کا طلاق نمبر ص ۷۷)

ہم بتلا چکے ہیں کہ امام مسلم کا عطار کی کسی روایت کو نقل کرنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ عطار کی نقل کردہ کسی روایت میں علتِ تدلیس وشذوذ ونکارت نہیں پائی جاتی اور مدیر تجلی نے جن حافظ ابن حجر و ذہبی کو امام فن تسلیم کیا ہے انھوں نے عطار کے راوی صحیح بخاری ہونے کی تردید کی ہے (تقریب التہذیب وسیر اعلام النبلاء ترجمہ عطار خراسانی)

جب بتصریح مدیر تجلی امام بخاری معصوم نہ تھے تو جن بعض محققین نے عطار کو راوی صحیح بخاری کہا وہ کیا معصوم تھے کہ عطار کو راوی صحیح بخاری کہنے میں ان سے غلطی نہیں ہوسکتی؟

کیا ابن عمرؓ نے حالتِ حیض میں دو طلاقیں دی تھیں؟

مدیر تجلی نے ایک بات یہ بھی کہی کہ:۔

"امام دارقطنی نے ایک قصہ اور نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو زمانۂ حیض میں تین طلاقیں دے آیا حضرت عمرؓ نے وہی معروف فتویٰ دیا کہ تم گنہگار ہوئے اور بیوی بھی تمھارے ہاتھ سے گئی وہ بحث کرنے لگا کہ آپ کے بیٹے عبداللہ نے بھی تو زمانۂ حیض میں طلاق دی تھی جسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے رجوع کرادیا تھا حضرت عمرؓ نے کہا کہ اس نے ایک طلاق دی تھی تین نہیں دے ڈالی تھی تم نے تین دے کر خود ہی حق رجوع ختم کردیا (تجلی کا طلاق نمبر ص ۲۶ بحوالہ سنن دارقطنی ص ۴۲۸)

ہم کہتے ہیں کہ سنن دارقطنی کے حوالہ سے مدیر تجلی نے جو روایت نقل کی ہے اس کے مقام مذکور پر بہ سنن بیہقی وغیرہ میں یہ روایت جن الفاظ کے ساتھ منقول ہے ان میں یہ صراحت موجود ہے کہ:۔

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرہ ان یراجع امرأتہ بطلاق بقی له الخ" یعنی حضرت عمر نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بیٹے کو رجوع کا حکم اس لئے دیا تھا کہ ان کی ایک طلاق باقی رہ گئی تھی اور تمھاری کوئی طلاق باقی نہیں رہی"

ناظرین کرام دیکھیں کہ اس روایت میں صاف طور سے یہ مذکور ہے کہ حضرت عمر نے شخص مذکور سے یہ کہا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو رجوع کا حق اس لئے دیا تھا کہ ان کی ایک طلاق باقی رہ گئی تھی جس کا لازمی مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق رجوع دینے سے پہلے ابن عمر اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے چکے تھے اور صرف ایک آخری یعنی تیسری طلاق باقی رہ گئی تھی مگر مدیر تجلی نے اپنی معروف تلبیس کاری وعیاری سے کام لے کر اس کا یہ مطلب بتلایا کہ عمر نے کہا کہ ابن عمر نے ایک طلاق دی تھی۔ اصل بات یہ ہے کہ تحریف وتلبیس اور فریب کاری کا جذبہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کے دل ودماغ میں بسا ہوا ہے ورنہ اس تحریف کاری کی توقع کسی دیانت دار آدمی سے نہیں کی جاسکتی، اس روایت کا مفاد یہ ہے کہ حالتِ حیض میں ابن عمر نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دی تھیں حالانکہ یہ روایت بھی عطار خراسانی والی روایت کی طرح عام روایات صحیحہ اور ثقہ رواۃ کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ عام روایات صحیحہ میں مذکور ہے کہ ابن عمر نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دی تھی اس لئے صاف ظاہر ہے کہ یہ روایت بھی شاذ ہونے کے سبب مردود ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام دارقطنی نے اسے نقل کرنے کے بعد کہا کہ:-

"قال لنا ابو قاسم رادی هذا الحديث غير واحد لم يذكر فيه كلام عمر ولا اعلمه روی هذا الكلام غير سعيد بن عبد الرحمن الجمحی (سنن دارقطنی ص ۴۲۸)

یعنی امام ابو القاسم نے کہا کہ یہ حدیث ایک سے زیادہ لوگوں نے روایت کی ہے مگر سعید بن عبد الرحمٰن جمحی کے علاوہ کسی نے بھی وہ الفاظ نہیں بیان کئے جو اس روایت میں حضرت عمر کی طرف منسوب ہیں"

مذکورہ بالا بات امام بیہقی اور متعدد اہل علم نے بھی کہی ہے جس کا حاصل یہ ہے، کہ حضرت عمر کی طرف منسوب جس کلام پر مدیر تجلی کے استدلال کا دارومدار ہے اسے بیان کرنے میں سعید بن عبد الرحمٰن جمحی متفرد ہیں اور اس تفرد کے ساتھ موصوف کا یہ بیان روایاتِ عامہ

کے خلاف ہے لہٰذا یہ روایت ساقط الاعتبار ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ روایت مذکورہ کا مفاد یہ ہے کہ ابن عمر نے اپنی حائضہ بیوی کو دو طلاقیں دی تھیں مگر اس حدیث کو دلیل بنانے والے مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس اس روایت کے اس مضمون کے خلاف مدعی ہیں کہ ابن عمر نے صرف ایک طلاق دی تھی اور یہ صورتِ حال مدیر تجلی کے مزاعم فاسدہ کی تکذیب کے لئے بہت کافی ہے۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن عمر کے ساتھ جو واقعۂ طلاق صرف ایک بار پیش آیا اس میں انھوں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق بھی دی ہو اور دو طلاق بھی دی ہو یہ تو جمع اضداد والی بات ہوئی مگر مدیر تجلی جیسے لوگ اسی قسم کی باتوں کو علمی و دینی خدمت قرار دیئے ہوئے ہیں، کسی بھی معتبر روایت میں یہ نہیں منقول ہے کہ حضرت عمر نے یا کسی بھی صحابی نے یہ کہا ہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر والی طلاق حیض کو واقع مانا تھا۔

کیا ابن عمر نے حالتِ حیض میں تین طلاقیں دی تھیں؟

صحیح مسلم وغیرہ میں امام محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ :۔

"مکثت عشرین سنۃ یحدثنی من لا اتھمہ ان ابن عمر طلق امرأتہ ثلاثاً وھی حائض فامر ان یراجعھا فجعلت لا اتھمھم ولا اعرف الحدیث حتی لقیت اباغلاب یونس بن جبیر الباھلی وکان ذا ثبت فحدثنی انہ سال ابن عمر فحدثہ انہ طلق امرأتہ تطلیقۃً وھی حائض فامر ان یراجعھا الخ

یعنی امام محمد بن سیرین نے کہا کہ کچھ ایسے لوگ جن کو میں متہم نہیں سمجھتا ہبیس سال تک مجھ سے یہ بیان کرتے رہے کہ ابن عمر نے بحالت حیض تین طلاقیں دی تھیں جن کے بعد بھی انھیں رجوع کا حکم دیا گیا تھا مگر میں یہ حدیث ٹھیک سے سمجھ نہیں پا رہا تھا یہاں تک کہ میری ملاقات ابو غلاب یونس بن جبیر باہلی سے ہوئی جو ثقہ تھے انھوں نے بیان کیا کہ ابن عمر سے میں نے پوچھا تو انھوں نے بتلایا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالت حیض ایک طلاق دی تھی جس کے بعد مجھے مراجعت کا حکم دیا گیا تھا (صحیح مسلم باب تحریم طلاق الحائض ص ۴۷۷ ج ۱، وسنن دار قطنی ص ۴۲۸ ج ۲، کتاب الاباطیل للجورقانی ص ۱۲۶ ج ۲)

روایت مذکورہ میں صراحت ہے کہ بقول امام ابن سیرین ان سے کئی آدمیوں نے یعنی رواۃ حدیث نے یہ بیان کیا تھا کہ ابن عمر نے بحالت حیض تین طلاقیں دی تھیں جن کے بعد انھیں حکم مراجعت دیا گیا تھا۔ جن رواۃ نے ابن سیرین سے یہ بات بیان کی تھی وہ بقول ابن سیرین غیر متہم تھے یعنی کہ ان پر کذب بیانی و غلط بیانی کا کوئی الزام و اتہام نہیں تھا، ان رواۃ کے لئے امام ابن سیرین نے "ھم" جمع کے صیغہ کا استعمال کیا تھا جس سے مستفاد ہوتا ہے کہ ان رواۃ کی تعداد کئی تھی۔ یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ امام ابن سیرین جیسے امام فن سے اس بات کو بیان کرنے والے طبقۂ تابعین کے افراد تھے۔ امام ابن سیرین نے صراحت کر رکھی ہے کہ مجھ سے یہ رواۃ بیس سالوں سے یہی بات بیان کرتے رہے ہیں نیز اپنی تصریح کے مطابق بیس سالوں سے یہ بات سنتے رہنے کے بعد امام ابن سیرین نے اس کے خلاف یونس بن جبیر سے یہ سنا کہ ابن عمر نے بقول خویش حالت حیض میں ایک طلاق دی تھی اور یونس بن جبیر کی نماز جنازہ حضرت انس بن مالک متوفی ۹۲ یا ۹۳ھ نے پڑھائی تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ ۹۲ یا ۹۳ھ کے پہلے یونس فوت ہوئے اس کا لازمی مطلب یہ ہوا کہ ۷۲ھ ہی سے ابن سیرین لوگوں سے یہ سنتے رہے تھے کہ ابن عمر نے بحالت حیض تین طلاقیں دی تھیں اور یہ معلوم ہے کہ ابن عمر ۷۳ یا ۷۴ھ میں فوت ہوئے جس سے لازم آتا ہے کہ ابن سیرین سے لوگ جس زمانہ میں مذکورہ بات بیان کرتے تھے اس زمانہ میں ابن عمر زندہ تھے۔ مگر ابن عمر ہی کی زندگی میں ان کی طرف ان لوگوں کی منسوب کردہ یہ بات ابن عمر کے اپنے بیان کے خلاف تھی اس لئے ظاہر ہے کہ ان کا بیان بیان ابن عمر کے بالمقابل مرجوح و متروک ہے اگرچہ یہ لوگ بقول ابن سیرین غیر متہم تھے اور یہ ایک اصولی بات ہے کہ صاحب واقعہ کا اپنا بیان دوسروں کے بالمقابل راجح ہے بشرطیکہ صاحب واقعہ خود ثقہ ہو اور اس سے جو بیان منقول ہے اسکی سند معتبر ہو۔

ابن سیرین کے غیر متہم قرار دئے ہوئے رواۃ کے بیان مذکور کو معنوی طور پر بعض دوسرے لوگوں نے اس طرح نقل کیا ہے کہ :-

• قال الامام احمد بن موسیٰ بن اسحاق الانصاری نا احمد بن صبیح الاسدی نا طریف بن ناصح عن معاویۃ بن عمار الدھنی عن ابیہ عن ابی الزبیر قال سألت ابن عمر عن رجل طلق امرأتہ ثلاثا وھی حائض فقال اتعرف ابن عمر قلت نعم

قال طلقت امراتی ثلاثاً علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی حائض فردها رسول الله صلی الله علیه وسلم الی السنة۔

یعنی امام ابو زبیر محمد بن مسلم مکی اسدی نے کہا کہ میں نے ابن عمر سے پوچھا کہ جو آدمی حالت حیض میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدے اس کا کیا حکم ہے؟ ابن عمر نے جواب دیا کہ میں نے عہد نبوی میں اپنی بیوی کو بحالت حیض تین طلاقیں دی تھیں تو انھیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے سنت کی طرف لوٹا دیا (سنن دارقطنی ص۴۲۷ ج۲، علل المتناهیة ابن الجوزی ص۱۴۰ ج۲، مختصر العلل المتناهیة للذهبی ص۸، میزان الاعتدال ترجمہ طریف بن ناصح ولسان المیزان ترجمہ طریف کتاب الاباطیل للجورقانی ص۱۴۴، ۱۴۵ ج۲)

مذکورہ بالا روایت کو نقل کرنے کے بعد امام دارقطنی نے فرمایا کہ:۔

هولاء کلهم من الشیعة والمحفوظ ان ابن عمر طلق امراته واحدة فی الحیض، یعنی روایت مذکورہ کے تمام رواۃ شیعہ ہیں اور محفوظ بات یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دی تھی۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ ابن عمر نے حالت حیض میں خواہ تین طلاقیں دی ہوں یا ایک حائضہ عورت کو دی ہوئی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ ان دونوں ہی روایات میں کہا گیا ہے طلاق حیض کے بعد حضورؐ نے ابن عمر کو رجوع کر لینے کو کہا اور دونوں قسم کی روایات میں رجعت سے مراد رجعت لغویہ ہے رجعت شرعیہ نہیں ہے (کما تقدم) اگرچہ ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے۔ کہ ابن عمر نے اپنی حائضہ بیوی کو صرف ایک ہی طلاق دی تھی اور عمار دہنی والی روایت میں علت قادحہ یہ ہے کہ اس کے دو راوی طریف بن ناصح اور احمد بن صبیح اسدی غیر معروف ہیں ورنہ شیعہ ہونا ثقاہت کے منافی نہیں ہے نیز اس میں دوسری علت قادحہ یہ ہے کہ اس کا مضمون ثابت شدہ امر واقع کے خلاف ہے اور ثابت شدہ امر واقع کے خلاف غیر معروف رواۃ کا بیان منکر و غیر معتبر ہے اسی طرح کی بات ابن سیرین کے غیر متہم قرار دئے ہوئے رواۃ کے بارے میں موجود ہے کہ ان لوگوں کی بیان کردہ بات ثقہ رواۃ کے بیان کے خلاف ہے اور یہ ضروری نہیں کہ ابن سیرین جن رواۃ کو غیر متہم سمجھتے ہوں وہ دوسرے ائمہ جرح و تعدیل کے نزدیک بھی غیر متہم ہوں اس طرح کے رواۃ کے نام چونکہ معلوم نہیں ہو سکے اس لئے یہ بھی بمنزلہ مجہول

ہیں مگر چونکہ ابن سیرین نے انھیں غیر متہم کہا ہے اس لئے ان کا درجہ قدرے غنیمت مانا جائے گا اور ان کے بیان کو بہر حال غلط مانا جائے گا۔ البتہ ابن سیرین والی روایت کو دلیل بنا کر اگر کوئی کہے کہ چونکہ اس کے مطابق تین طلاقوں کے بعد بھی رجوع کی اجازت دربار نبوی سے ملی تھی اس لئے یہ روایت بھی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ایک رجعی طلاق ہونے کی دلیل ہے تو ایسے آدمی کا یہ طریق استدلال اگرچہ فی الحقیقت غلط ہوگا مگر مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کے طریق استدلال سے بہر حال بہتر ہوگا کیونکہ مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں نے ابن سیرین کے غیر متہم قرار دئے ہوئے رواۃ سے کہیں گئے گذرے مجروح رواۃ کی ساقط الاعتبار روایات کو بڑی کثرت سے دلیل وحجت بنا رکھا ہے۔

ابن سیرین کے غیر متہم قرار دئے ہوئے رواۃ بلاشک طریف واحمد بن ناصح کی ولادت کے زمانہ پہلے یہ بیان کر کے فوت ہو چکے تھے کہ ابن عمر نے بحالت حیض تین طلاقیں دی تھیں جن کے بعد انھیں دربار نبوی سے مراجعت کا حکم ملا تھا اس لئے بہر حال نہیں کہا جا سکتا کہ اصل مضمون طریف یا احمد بن ناصح کا ایجاد کردہ ہے۔ ساقط الاعتبار ومنکر روایات کو بکثرت دلیل وحجت بنانے والے مدیر تجلی طریف والی روایت یا اس کے ہم معنی روایت محمد بن سیرین کو دلیل وحجت بنانے پر معترض ہیں (طلاق نمبر ص ۷۷-۷۸)

اس قسم کی تفریق کا سبب اس کے علاوہ دوسرا کچھ نہیں کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ بے راہ رو کے بندے ہیں، ورنہ کوئی ذمہ دار آدمی اس طرح کی دو غلی پالیسی نہیں اختیار کر سکتا۔

طلاق حیض کے وقوع پر مدیر تجلی کے دعویٰ کی حقیقت

اپنے ہی اصول وضوابط کو توڑ کر اپنی خواہشات کے مطابق نصوص شرعیہ میں تصرف کرنے والے مدیر تجلی شان سے فرماتے ہیں کہ:-

جمہور علمائے حق متفق ہیں کہ طلاق حیض پڑ جاتی ہے تو کیا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا غلط ہوگا کہ تین طلاقوں کے بیک وقت دئے جانے پر حضورؐ کا غصہ

ان کے واقع ہونے میں حائل نہیں ہوتا؟ روایت میں یہ نہیں کہا گیا کہ غصہ کے بعد حضورؐ نے فرمایا ہو کہ تین طلاقیں نہیں پڑیں، حقیقت میں آپ کو غصہ آنا ہی نہیں اگر تین طلاق بس ایک ہی ہوتیں، فعل عبث پر غصہ آنا زیادہ قرین قیاس نہیں، غصہ آیا ہی اس لئے کہ اس شخص نے اللہ کی ہدایت کے خلاف تین طلاقیں دے ڈالیں، اور اس کا موقع کھو دیا کہ غصہ اتر جانے پر رجوع کر سکے۔

(ملخص طلاق نمبر ص ۲۱)

ہم کہتے ہیں کہ آج تک اہل اسلام یہی سمجھتے تھے کہ فعل عبث پر اللہ و رسول بلکہ ملائکہ و مومنین کو بھی غصہ آتا ہے اور فعل عبث فعل ممنوع و باطل بھی ہوا کرتا ہے مگر مدیر تجلی نے عجیب قسم کی فقاہت ایجاد کر کے فعل عبث و فعل ممنوع میں مغایرت پیدا کر دی ہے۔ اگر کوئی شخص عدت گزارنے والی یا محرم عورت سے نکاح کر لے تو جمیع اہل اسلام کے متفقہ فیصلہ کے مطابق یہ نکاح کالعدم ہونے کے ساتھ عبث بھی ہوگا اور باطل و لغو بھی اور موجب گناہ اور باعث عتاب الٰہی بھی اسی طرح عمداً بلا وضو اور اوقات ممنوعہ میں وقت آنے سے پہلے نماز پڑھنا ایک طرف فعل لغو و عبث بھی ہے کہ نماز صحیح و معتبر نہ ہوگی۔ دوسری طرف موجب گناہ و عتاب الٰہی بھی۔ صرف انھیں دونوں شرعی مثالوں کو اگر پیش نظر رکھا جائے اور ان دونوں مثالوں پر ایک وقت کی تین طلاق ممنوعہ کا قیاس کر کے دو کو لغو قرار دیتے ہوئے صرف ایک کو واقع مانا جائے کہ ایک اپنے وقت پر دی گئی ہے جو ممنوع نہیں البتہ ایک سے زائد طلاقیں ممنوع ہونے کے باعث لغو و باطل ہیں اور موجب عتاب الٰہی و غیظ نبوی بھی تو بالکل صحیح اقدام ہوگا۔ مدیر تجلی بھی معترف ہیں کہ خلاف شریعت فعل پر حضورؐ کو غصہ آیا تھا۔ تین طلاقوں کے ایک ساتھ دینے کی ممانعت اس لئے نہیں ہے کہ ان کے بعد دروازۂ رجوع بند ہو جائے گا۔ بلکہ اس لئے ہے کہ یہ فعل بے موقع و بے محل ہونے کے باعث لغو و باطل اور مردود کالعدم ہے اور کوئی شک نہیں کہ لغو و باطل اور بے موقع و محل عمل شریعت کی نظر میں قابل عتاب ہے۔ دروازہ رجوع تو اس وقت بھی بند ہو جاتا ہے جب دو طہروں میں یکے بعد دیگرے دو رجعی طلاقوں کے بعد تیسرے طہر میں آدمی تیسری طلاق دے کر رشتہ نکاح کو یکسر منقطع کر ڈالے مگر اس آخری تیسری طلاق پر نہ عتاب الٰہی ہوتا ہے نہ غیظ نبی کا ذکر ملتا ہے

عہد نبوی میں بیک وقت طلاق ثلاثہ کے صرف دو واقعات کا ذکر ملتا ہے

پوری حیات نبویہ میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے صرف دو واقعات کا ذکر کتب حدیث میں ملتا ہے ایک مفصلہ بالا حدیث محمود میں مذکور شدہ واقعہ دوسرا حضرت رکانہ کا کہ وہ ایک مجلس میں تین طلاق دے بیٹھے پھر بے حد مغموم ہوئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ ایک ہی طلاق واقع ہوئی ہے چاہو تو رجوع کر سکتے ہو۔ یہ حدیث یعنی حدیث رکانہ جس سند سے مروی ہے بالکل اسی سند سے مروی شدہ احادیث کو امیر المومنین فی الحدیث امام المحدثین والمجتہدین امام بخاری نے بطور دلیل و حجت معرض استدلال میں معاندین سنت کے رد میں پیش کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو خلق افعال العباد ص۴۲) اور جس سند کو امام بخاری جیسے ماہر فن حجت بنائیں اس کو ساقط الاعتبار قرار دینے والے عالم نما جہّال و بے راہ رو لوگوں سے علم و فن اور اصول و ضوابط کی بات کرنی فضول ہے۔ ہم یہ ساری باتیں صرف ناظرین کے اطمینان اور مدیر تجلی جیسے لوگوں کی بے راہ روی کے ایضاح کے لئے کر رہے ہیں۔

حدیث رکانہ مع سند و متن بتصریح امام احمد و ابویعلی و امام مقدسی و ابن تیمیہ و ابن قیم صحیح ہے، اور علوم حدیث کے اصول و ضوابط اور ماہرین و ناقدین فن کے قواعد و قوانین کے مطابق بھی بالکل درست اور قابل استدلال اور لائق حجت ہے چنانچہ فن حدیث کے امام وقت شیخ الاسلام حضرت امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ:-

"رواى الامام احمد وغيره بسند جيد عن ابن عباس ان ركانة طلق امراته ثلاثا فى مجلس واحد فقال انما هى واحدة وردها اليه وهذا الحديث قد ثبته احمد وغيره وضعف احمد وابوعبيد وابن حزم وغيرهم ماروى انه طلق البتة وقد استحلفه ما اردت الا واحدة فان رواة هذا مجاهيل لا يعرف حفظهم و عدالتهم ورواة الاول معروفون بذالك" (فتاوى ابن تيمية ص ۲۳ ج ۳)

وقال احمد حديث ركانة فى البتة ليس بشئ لان محمد بن اسحاق يرويه عن داؤد بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس ان ركانة طلق امراته ثلاثا واهل المدينة

یسمون البتۃ ثلاثا الخ (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۸۶ ج ۳۳)

مطلب یہ ہے کہ جید یعنی صحیح ترین سند سے امام احمد وغیرہ نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ حضورؐ نے ایک مجلس میں رکانہ کی دی ہوئی تین طلاقوں کو ایک قرار دے کر رجوع کی اجازت دی تھی۔ اس حدیث کو امام احمد وغیرہ نے صحیح وثابت قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ جو یہ مروی ہے کہ رکانہ نے طلاق بتہ دی تھی وہ روایت لیس بشئ یعنی بالکل ہی مردود وباطل وناقابل اعتبار ہے۔ حدیث البتہ کو امام ابو عبید وابن حزم وغیرہ نے بھی ضعیف قرار دیا ہے امام احمد نے حدیث البتہ کے باطل ومردود ہونے پر یہ استدلال بھی کیا ہے کہ بسند صحیح ابن عباس سے مروی ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک مجلس میں دی تھیں نہ کہ طلاق البتہ دی تھی اور حدیث البتہ کو صحیح تسلیم کر لینے کی صورت میں اس کی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد ایک مجلس کی تین ہی طلاقیں ہیں کیونکہ اہل مدینہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو طلاق البتہ کے نام سے موسوم کیا کرتے تھے (نیز ملاحظہ ہو فتاویٰ ابن تیمیہ ص۱۲ تا ص۱۳ ج ۳۳ واعلام الموقعین ص ۴۳، ۴۴ ج ۳ واغاثۃ اللہفان وغیرہ)

الغرض مسند احمد کی حدیث رکانہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے شرعاً ایک قرار دئے جانے پر نص قاطع ہے اور اس کے بالمقابل رکانہ کی طلاق البتہ والی حدیث ناقابل اعتبار ہونے کے ساتھ بقول امام احمد بن حنبل بیک وقت رکانہ کی دی ہوئی طلاق ثلاثہ والی حدیث مسند کے منافی ومخالف نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے وہ بھی بیک وقت طلاق ثلاثہ والی حدیث رکانہ کے مطابق وموافق ہے کہ طلاق البتہ سے تین طلاقیں ہی مراد ہیں کیونکہ اہل مدینہ تین طلاقوں کو طلاق البتہ کے نام سے موسوم کیا کرتے تھے اور بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے کی صورتیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ بیک وقت زبان سے کہدے کہ:۔ طلقتک ثلاثا ،، یا " طلقتک ثلاث تطلیقات ،، یا ان کے ہم معنی الفاظ جس کا مطلب یہ ہو کہ میں نے تین طلاقیں دیں۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ تین متفرق کلمات میں یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دے مثلاً کہے کہ " انت طالق، انت طالق، انت طالق، یا ان کے ہم معنی الفاظ۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ہر صورتِ طلاق کو ایک وقت کی طلاق ثلاثہ بھی کہا جا سکتا ہے اور اصطلاح اہل مدینہ کے مطابق انھیں طلاق البتہ کے

نام سے بھی موسوم کیا جاسکتا ہے، دوسری صورت طلاق بھی اگرچہ بظاہر بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے کی ہے مگر اس سے طلاق دہندہ کی نیت صرف تکرار لفظی ہوسکتی ہے اور مقصد صرف ایک طلاق دینے کا ہوسکتا ہے لیکن تاکید کے لئے اس نے الفاظ طلاق دہرائے ہوں، اسی طرح پہلی صورت طلاق میں بھی یہ ہوسکتا ہے کہ بلحاظ اختصار کلمۂ طلاق کو تین بار دہرانے کے بجائے طلاق دہندہ بیک لفظ کہہ دے کہ میں نے تین طلاقیں دیں مگر اس کا ارادہ صرف ایک طلاق دینے کا ہو۔ طلاق کی ان تمام صورتوں کو ایک وقت کی طلاق ثلاثہ اور باصطلاح اہل مدینہ طلاق البتہ کہا جاسکتا ہے، چونکہ دور نبوی میں "طلقتک البتہ"، یا اس کے ہم شکل الفاظ میں طلاق دینے کا رواج نہیں تھا بلکہ مختلف قسم کی طلاق ثلاثہ کو طلاق البتہ کے نام سے بھی موسوم کردیا جایا کرتا تھا۔ جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا۔ اس لئے یہ ماننا لازم ہے کہ مندرجہ بالا دونوں صورتوں میں سے ہی رکانہ نے اپنی بیوی کو بیک وقت طلاق ثلاثہ دی تھی جس کو بعض رواۃ نے طلاق البتہ اہل مدینہ کی اصطلاح کے مطابق کہہ دیا ہے، امام احمد کے مذکورہ بالا مجمل قول کی تفصیل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں مگر ان کی نیت صرف ایک ہی طلاق دینے کی تھی لیکن موصوف کو یہ سوچ کر پریشانی ہوئی کہ ایک طلاق کی نیت سے دی ہوئی میری طلاق البتہ ظاہری شکل وصورت کے اعتبار سے تین ہی معلوم ہوتی ہے اور شریعت اس قسم کے امور میں ظاہری عمل کو دیکھتی ہے۔ نیت کو لغو وباطل سمجھتی ہے اس لئے میری اس طلاق البتہ میں نیت کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا۔ بلکہ اسے تین قرار دے کر مجھے بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے کے اس جرم عظیم اور ظلم جسیم کا مرتکب مانا جائے گا جسے شریعت نے موجب عتاب الٰہی اور مورد غیظ نبوی کہا ہے۔ حتیٰ کہ اس جرم کے مرتکب پر غیظ نبوی کی شدت سے بعض صحابہ نے اسے قابل قتل گناہ سمجھا ہے اس احساس کی بنا پر موصوف کو بے حد غم ہوا مگر چونکہ یہ غلطی ان سے عمداً وقصداً نہیں ہوئی تھی، بلکہ محض بے خیالی میں تین کا لفظ منہ سے نکل گیا تھا۔ کہ طلقتک ثلاثاً اس لئے دربار نبوی میں اپنی صفائی دینے کے لئے آئے کہ مجھ سے یہ خطا سہواً ہوئی ہے جس کے نتیجۂ بد سے دنیا وآخرت دونوں میں بچنے کے لئے مجھے تدبیر بتلائی جائے، موصوف نے اپنی بات میں زور پیدا کرنے کے لئے اہل عرب کی عادت کے مطابق

اس پر قسم بھی کھائی کہ قسم بخدا میری نیت صرف ایک ہی طلاق دینے کی تھی۔ حضورؐ نے ان کی اس ندامت وپشیمانی کو دیکھ کر شریعت کے اس قانون کے تحت کہ شریعت میں طلاق دہندہ کی نیت نہیں دیکھی جاتی۔ اگر وہ تین طلاقوں کی نیت سے بھی بیک وقت تین طلاقیں دے بیٹھے تو بھی باعتبار نتیجہ وہ ایک ہی طلاق ہوتی ہے، اور نیت لغو و باطل ہوتی ہے تو صرف ایک طلاق کی نیت سے دی ہوئی بیک وقت کی یہ طلاق ثلاثہ بدرجہ اولیٰ صرف ایک ہی ہوئی، آپؐ نے موصوف سے کہا کہ تمھاری یہ طلاق تمھاری نیت کے مطابق ایک ہی ہوئی، مطلب یہ کہ جب تین کی نیت سے دی ہوئی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ بھی ایک ہی ہوتی ہے تو ایک کی نیت سے دی ہوئی طلاق ثلاثہ بدرجہ اولیٰ ایک ہوئی۔ مگر آپؐ نے رکانہ کی طرف سے یہ اطمینان کرلینا چاہا کہ فی الواقع انھوں نے عمداً تین طلاقیں نہیں دی تھیں، بلکہ صرف ایک طلاق کی نیت سے غیر ارادی طور پر زبان سے تین کا لفظ نکل گیا تھا۔ ان سے قسم لی کہ قسم کھا کر بتلاؤ کہ تمھاری نیت صرف ایک تھی اور تم جان بوجھ کر بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے کے مرتکب نہیں ہوئے، اس سے آپؐ کا ایک مقصد یہ بھی رہا ہوگا کہ عمداً یہ غلطی ہوئی ہو تو اگرچہ باعتبار نتیجہ یہ بھی ایک ہی طلاق قرار پائے گی، مگر چونکہ یہ گناہ ہوگا اور غیر ارادی طور پر ہونے سے گناہ نہیں ہوگا تو اگر عمداً ایسی بات ہوگئی ہو جو گناہ ہے تو موصوف کو توبہ واستغفار وغیرہ کی تلقین کی جائے، مگر یہ دیکھ کر کہ رکانہ موصوف غیر ارادی طور پر ایسا کر بیٹھے ہیں اور اپنے اس فعل پر بے حد غمگین وشرمسار بھی ہیں اور غیر ارادی طور پر سرزدشدہ غلطی عنداللہ قابل مواخذہ نہیں، اور ندامت وشرمساری واقرار جرم ہی معنوی طور پر استغفار و توبہ ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے اس لئے آپ نے انھیں ان کے اس فعل پر نہ سرزنش وملامت کی نہ ڈانٹ وپھٹکار۔

امام احمد کے اس بیان کے مطابق رکانہ والی حدیث البتہ اور بیک وقت طلاق ثلاثہ والی حدیث کے درمیان مکمل طور پر موافقت پائی جاتی ہے، دونوں کی دونوں ایک ہی مضمون ومعنی کی حامل ثابت ہوتی ہیں اور یہی بات صحیح بھی ہے کیونکہ نصوص کتاب و سنت اور اجماع صدر امت سے قطعی طور پر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کا باعتبار نتیجہ

ایک ہونا ثابت شدہ امر ہے۔ اور رکانہ کی دی ہوئی طلاقیں تین ہی تھیں، جنھیں اسی قانون شریعت کے مطابق ایک قرار دیا گیا تھا۔ اور انھیں تینوں طلاقوں کو دوسری روایت میں طلاق البتہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ایک واقعہ کے اندر دو قسم کی متضاد باتیں پائی جائیں۔ لہذا امام احمد کی توجیہ دونوں حدیثوں میں تطبیق و توفیق کے لئے نہایت عمدہ چیز ہے اس تطبیق سے حدیث البتہ اپنی جگہ پر صحیح مان کر برقرار رکھی جاسکتی ہے اور اس کو مردود و ساقط قرار دینے کی ضرورت نہیں پیش آسکتی اگرچہ حقیقت امر یہ ہے کہ طلاق البتہ والی روایت باعتبار سند و متن مضطرب وضعیف ہونے کے سبب نا قابل حجت ہے۔ مدیر تجلی کے ہم مذہب اہل تقلید علماء مثلاً ابن ترکمانی، ماردینی، حنفی و زیلعی و دیگر اہل علم نے البتہ والی روایت کو ضعیف ساقط قرار دیا ہے (کما سیاتی) اور یہ ضعیف و ساقط روایت مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب نیز دوسرے تقلیدی مذاہب کے خلاف بھی ہے۔ تقلیدی مذاہب نے اپنے موقف پر اس سے استدلال کرنے کے باوجود حقیقی طور پر عملاً اسے ایک دم متروک قرار دے کر اس کی سخت مخالفت کی ہے اور جس ساقط الاعتبار حدیث کے خلاف تقلیدی مذاہب کا اپنا ہی عمل ہو اسے اہل حدیثوں کے خلاف اپنے موقف کی دلیل قرار دے لینا عجیب بات ہے، خصوصاً اس صورت میں کہ جب حدیث البتہ امام احمد کی توجیہ کے مطابق مسلک اہل حدیث کے بالکل موافق اور موقف اہلحدیث کے حق میں دلیل قاطع ہے تو اسے اہل حدیث کے خلاف اپنی موافقت میں پیش کرنا قطعاً غلط ہے۔ مگر مدیر تجلی نے مئو کے ایک نام نہاد محدث شہیر مولوی حبیب الرحمٰن اعظمی مصنف الاعلام المرفوعہ والازہار المرفوعہ کی تقلید و پیروی میں رکانہ کی حدیث البتہ کو اپنی ناسمجھی سے اپنے موافق اور اہلحدیث کے مخالف سمجھ کر بعض اہل علم یعنی (ابو داؤد) کی ایک لغزش کو اپنا دین و مذہب بنا کر دعوی کر رکھا ہے کہ حدیث البتہ مسلک اہل حدیث کے خلاف اور مذہب اہل تقلید کے موافق ہونے کے ساتھ مسند احمد میں وارد شدہ اس حدیث کے بالمقابل اصح ہے کہ رکانہ نے ۔ ۔ ۔ ۔ ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں جنھیں حضورؐ نے ایک قرار دیا تھا۔

مدیر تجلی جیسے کج فہم اہل تقلید کا خیال ہے کہ رکانہ کی طلاق البتہ کا مطلب مخالف

یہ نکلتا ہے کہ حضور نے جب ان کی نیت کا خیال کر کے ان کی طلاق البتہ کو ایک طلاق قرار دیا تھا تو اگر تین کی نیت ہوتی تو تین طلاق قرار دیتے ۔ اور یہ چیز اس امر کی دلیل ہے کہ ایک وقت میں تین طلاقیں دینے سے تین پڑ سکتی ہیں ، لیکن اصل معاملہ یہ ہے کہ اکثر اہل تقلید خصوصاً احناف کے یہاں مفہوم مخالف حجت نہیں ، چنانچہ علامہ ترکمانی ومار دینی حنفی نے حدیث البتہ سے استدلال کرنے والے غیر احناف کو اپنے اسی اصول کے تحت جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اولاً حدیث البتہ ضعیف ہے ۔ ثانیاً مفہوم مخالف حجت نہیں کیونکہ اس کا مفہوم مخالف نکالنا اس لئے غلط ہے کہ اس میں معلوم نہیں کہ اگر رکانہ حضور سے یہ کہتے کہ میری نیت تین طلاق دینے کی تھی تو آپ انھیں کیا جواب دیتے ۔

(الجوہر النقی مع سنن البیہقی ص ۳۲۹ ج ۷)

ہم کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کی نیت سے دی ہوئی ایک مجلس کی تین طلاقوں کو صرف ایک رجعی قرار دینے کی صراحت حدیث نبوی میں موجود ہے اس لئے علامہ ماردینی و ترکمانی کا یہ کہنا کہ یہ معلوم نہیں کہ اگر رکانہ نے سوال نبوی کے جواب میں یہ عرض کیا ہوتا کہ میں نے تین طلاقوں کی نیت سے طلاق البتہ دی تھی تو حکم نبوی کیا ہوتا ؟ ہمارے نزدیک صرف ماردینی یا ان جیسے لوگوں کا اپنا ذاتی خیال اپنی ذاتی معلومات کی بنیاد پر ہے ، ہماری اس مجمل بات کی تفصیل یہ ہے کہ طلاق کے لئے استعمال ہونے والے الفاظ صریحہ میں طلاق دہندہ کی نیت کا کوئی اعتبار شریعت میں نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ " ثلاث جدھن جد وھزلھن جد الطلاق والنکاح والعتاق " اور طلاق البتہ ہمارے نزدیک از روئے شریعت طلاق صریح کی قسم سے ہے کیونکہ دور نبوی میں طلاق البتہ کا لفظ طلاق ثلاثہ کے لئے ہی بولا جاتا تھا اور یہ ثابت ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ یا بلفظ دیگر طلاق البتہ کو شریعت میں ایک رجعی طلاق قرار دیا گیا ہے ۔ اس لئے رکانہ والی زیر بحث حدیث طلاق البتہ کو صحیح فرض کرنے کی صورت میں یہ کہنا کہ اگر رکانہ نے کہا ہوتا کہ طلاق البتہ سے میری نیت تین طلاقیں تھیں تو جواب نبوی کیا ہوتا صحیح نہیں کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلے میں یہ جواب نبوی معلوم ہے کہ خواہ کسی بھی نیت سے طلاق البتہ وطلاق ثلاثہ دی گئی ہو رجعی طلاق ہوگی بہر حال مدیر تجلی کے ہم مذہب

ماردینی کے مذکورہ بالا قول کے مطابق رکانہ والی حدیث البتہ سے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کا شرعاً تین قرار دیا جانا ثابت نہیں ہو سکتا۔ دریں صورت قول ماردینی کا شافی جواب دئے بغیر نیز ہماری معروضات کے ہوتے ہوئے حدیث البتہ سے استدلالِ مدیر تجلی قطعی لغو و باطل قرار پاتا ہے۔ نیز جو لوگ مفہوم مخالف کو حجت مانتے بھی ہیں ان کا اصول ہے کہ اگر کوئی قرینہ مفہوم مخالف کے حجت ماننے سے مانع ہو تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہو سکتا تفصیل امام غزالی کی مستصفی و رازی کی محصول وغیرہ میں ہے اور یہاں رکانہ کی حدیث البتہ میں مفہوم مخالف کے حجت نہ ہونے پر وہ دلیل شرعی مانع ہے جو گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوئی کہ نصوص کتاب و سنت اور اجماع صدر امت کے مطابق ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقیں تین ہو ہی نہیں سکتیں لہذا اس کا یہ مفہوم نکالنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا کہ اگر رکانہ یہ کہتے کہ میں نے تین کی نیت سے طلاق دی تھی تو یہ طلاقیں تین قرار دی جاتیں۔ ثالثاً اگر اس حدیث کا مفہوم یہی نکالا جائے کہ تین کی نیت سے دی ہوئی طلاق البتہ تین ہو گی تو اس کا مفہوم یہ بھی نکلتا ہے کہ اگر طلاق دینے والے کی نیت محض مذاق و ہنسی ہو نیت طلاق نہ ہو صرف یوں ہی طلاق البتہ کا لفظ کہہ دیا ہو تو یہ طلاق بالکل ہی واقع نہ ہو گی، مگر چاروں تقلیدی مذاہب متفقہ طور پر حدیث البتہ کے اس مفہوم کو معتبر نہ مان کر اس کے خلاف عمل پیرا ہیں تو اس کا یہ مطلب نکالنا کہ اگر تین کی نیت ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکر جائز ہوا بلکہ چاروں تقلیدی مذاہب کے متفقہ موقف کے مطابق نیت و ارادے کو باطل مان کر اصل شرعی قانون پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور اصل شرعی قانون یہ ہے کہ اس میں نیت لغو و باطل مانی جائے اور اسے صرف ایک طلاق قرار دیا جائے۔

رابعاً۔ اس حدیث کا اصول مذاہب اربعہ کے مطابق ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ اگر طلاق دہندہ کی نیت ایک یا دو طلاق رجعی ہو تو ایک یا دو طلاق رجعی ہی ہو گی۔ اور اگر ایک یا دو طلاق بائن کی نیت ہو تو ایک یا دو طلاق بائن ہو گی اور اگر طلاق کی نیت نہ ہو تو طلاق ہو گی ہی نہیں، مگر مدیر تجلی کے شیخ الحدیث مصنف اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک نے اقوال ائمہ نقل کرتے ہوئے بطور خلاصہ تبلایا ہے کہ طلاق البتہ دینے سے مذہب مالکی میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، طلاق دہندہ کی نیت کا اعتبار نہ ہو گا۔ حنبلی مذہب

بھی مالکی کے موافق ہے۔ اور حنفی مذہب میں اگر طلاق البتہ تین کی نیت سے دی گئی تو تین واقع ہوں گی اور اگر تین کی نیت سے نہیں دی گئی تو ہر حال میں ایک طلاق بائن ہو گی خواہ طلاق دہندہ کی نیت ایک یا دو طلاق رجعی یا بائن کی رہی ہو یا سرے سے طلاق کی نیت رہی ہی نہ ہو۔ ہر حال میں ایک طلاق بائن ہو گی۔ اور اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا اور شافعی مذہب میں نیت کے مطابق ایک یا دو رجعی یا بائن یا تین طلاقیں ہوں گی۔ لیکن اگر نیت طلاق نہیں تھی تو بھی طلاق بائن ہو گی (اوجز المسالک کے مختلف مقامات خصوصاً ص ۳۲۹، ۳۳۰، ص ۲۹۳ تا ۲۹۷ ج ۴ میں اس کی تفصیل موجود ہے)

اس سے ثابت ہوا کہ مذاہب اربعہ متفقہ طور پر باعتبار عمل حدیث البتہ کے مخالف ہیں۔

خامساً اس حدیث کا ایک مفہوم بقول امام شافعی یہ ہے کہ بیک وقت طلاق ثلاثہ دینی ممنوع و محظور نہیں بلکہ بلا کراہت مباح و حلال ہے۔ اس اعتبار سے یہ حدیث باقی تینوں تقلیدی مذاہب حنفی، مالکی و حنبلی کے خلاف ہے۔ کیونکہ یہ مذاہب بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے کو سخت ممنوع قرار دیتے ہیں اور یہ تینوں تقلیدی مذاہب امام شافعی کے بیان کردہ اس مفہوم کی تغلیط اس لئے نہیں کر سکتے کہ وہ خود اسی طرح کا ایک مفہوم نکالنے کے مرتکب ہو چکے ہیں۔ لہٰذا اگر وہ امام شافعی کے نکالے ہوئے مفہوم کی تغلیط کرتے اور اپنے نکالے ہوئے مفہوم کی تصویب کرتے ہیں تو متعارض پالیسی اختیار کرنے کے شکار قرار پاتے ہیں یعنی تقلیدی مذاہب نے اس حدیث کا یہ مفہوم مخالف نکال رکھا ہے کہ اگر تین طلاقوں کی نیت سے طلاق البتہ دی جائے تو تین ہی واقع ہوں گی۔ دریں صورت اگر یہ مفہوم مخالف صحیح مانا جائے تو امام شافعی کا بیان کردہ مفہوم مخالف کیوں نہ صحیح مانا جائے؟

سادساً تمام تقلیدی مذاہب متفق ہیں کہ اگر کوئی حدیث بظاہر نصوص کتاب و سنت کے خلاف ہو تو اسے صحیح ماننے کی صورت میں اگر اس کی ایسی تاویل و توجیہ ممکن ہو جس سے وہ نصوص کتاب و سنت کے مطابق ہو جائے تو وہی تاویل قابل قبول ہو گی اور حدیث البتہ کی جو تاویل و توجیہ ہم نے امام احمد کے فرمان کی روشنی میں کی ہے۔ اس سے حدیث مذکور کتاب و سنت کے مطابق قرار پاتی ہے اور اہل تقلید نے اس کا جو معنی مطلب بیان کیا ہے وہ نصوص کتاب و سنت کے بالکل مخالف ہے اس لئے مذاہب اربعہ ہی کے اصول سے ان کا بیان کردہ معنی و

مطلب باطل قرار پاتا ہے۔ کیونکہ نصوص کتاب وسنت اور اجماع صدر امت کے بالکل خلاف ہونے کے ساتھ یہ مفہوم دمعنی مذاہب اربعہ کے موقف کے بھی معارض دمخالف ہے کیونکہ مذاہب اربعہ کا موقف یہ ہے کہ طلاق البتہ کا لفظ استعمال کرنے والے کی نیت اگر یہ ہو کہ میں طلاق نہیں دے رہا ہوں تو اس صورت میں نیت کا اعتبار نہ ہوگا پھر جس طرح اس میں اعتبار نیت نہ ہوگا اسی طرح تین طلاقوں کی نیت کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔

سابعًا مذاہب اربعہ متفق ہیں کہ کتاب وسنت واجماع صدر امت کے خلاف بظاہر جو حدیث ہو اگر اس کی ایسی تاویل وتوجیہ ممکن نہ ہو جس سے وہ مطابق کتاب وسنت و اجماع صدر امت قرار پاسکے تو اسے طریق ترجیح کے اصول سے مرجوح ومطروح قرار دے کر نصوص واجماع پر عمل کیا جائے گا اور یہ بات ناظرین کرام کو معلوم ہو چکی ہے کہ حدیث البتہ کا جو مفہوم اہل تقلید نے نکالا ہے وہ نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے تقلیدی مذاہب کے بھی معارض ہے، اور اس کے ساتھ ہی حدیث البتہ باعتبار سند ومتن قابل حجت نہیں، مگر ہماری پیش کردہ تاویل کے مطابق اسے ساقط قرار دیئے بغیر ہی کام بن جائے گا۔

ثامنًا رکانہ کی اس ایک حدیث البتہ کے علاوہ جو سندًا قابل اعتبار نہیں، کوئی بھی ثبوت نہیں کہ عہد نبوی میں اس طرح کی طلاق البتہ بھی ہوا کرتی تھی بلکہ آنے والی تفصیل سے معلوم ہوگا کہ لفظ طلاق البتہ عہد نبوی میں دوسرے معنی ومفہوم کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ دریں صورت اس حدیث رکانہ کو صحیح ماننے کی صورت میں مندرجہ بالا توجیہ ہی قبول کرنی لازم ہے ورنہ اسے مطروح ومردود قرار دینا ضروری ہے۔

تاسعًا رکانہ کی حدیث البتہ اہل تقلید کے بتلائے ہوئے معنی کے اعتبار سے رکانہ ہی سے مروی شدہ اس حدیث صریح کے معارض ہے کہ بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کو حضورؐ نے ایک ہی طلاق رجعی قرار دیا تھا اور تعارض کی صورت میں تطبیق اگر ممکن نہ ہو تو راہ ترجیح اختیار کرکے اصح کو غیر اصح پر مقدم مانا جائے گا اور یہاں معاملہ یہی ہے کہ راہ ترجیح اختیار کیجیئے تو حدیث البتہ باعتبار سند دوسری حدیث کے بالمقابل بہت کمزور ہے۔ اور باعتبار متن نصوص کتاب وسنت کے معارض اور اجماع صدر امت

کے مخالف ہونے کے باعث مرجوح و مطروح قرار پاتی ہے اور اگر راہ تطبیق اختیار کیجئے تو اس کا طریقہ ہم بتلا چکے ہیں۔

عاشرًا۔ رکانہ کی حدیث البتہ اور ایک ساتھ دی ہوئی تین طلاقوں والی حدیث یعنی رکانہ کی دونوں ہی حدیثیں مذاہب اربعہ کے موقف کے خلاف ہیں۔ خصوصًا مالکی و حنبلی اور حنفی مذاہب کے بہت زیادہ خلاف ہیں۔ اس لئے مالکیہ کے ترجمان خاص زرقانی نے دونوں ہی حدیثوں کو اپنے خلاف محسوس کر کے کہہ دیا کہ چونکہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہے اس لئے اصول تعارضا تساقطا کے تحت دونوں ساقط الاعتبار ہیں۔

(شرح مؤطا للزرقانی ص ۳۶ ج ۳)

حالانکہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ ہماری پیش کردہ توجیہ کے مطابق دونوں میں تعارض ہے ہی نہیں بلکہ ایک (یعنی طلاق البتہ والی حدیث) باعتبار سند ناقابل اعتبار ہے اس لئے قابل اسقاط ہے، اور دوسری حدیث صحیح الاسناد ہونے کے ساتھ نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کے مطابق ہونے کے باعث قابل قبول ہے۔ نیز حدیث البتہ سندًا ناقابل اعتبار ہونے کے ساتھ احناف و مالکیہ و شوافع کے بیان کردہ معنی کے لحاظ سے نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کے مخالف و معارض ہونے کے باعث بھی قابل رد ہے۔ دونوں حدیثوں کی سند و متن پر تفصیلی گفتگو آرہی ہے۔

طلاق البتہ کی تعریف

امام ابن حزم نے فرمایا کہ دورِ نبوی میں اس طلاق البتہ کا کوئی وجود نہیں تھا جو تقلیدی مذاہب میں معروف ہے، تقلیدی مذاہب کی مصطلح طلاق البتہ کا مفہوم و مطلوب یہ ہے کہ طلاق دینے کے لئے "البتہ" کے لفظ کا استعمال کرے۔ مثلاً کہے۔ طلقتک البتہ"، یا انت طالق البتہ"، یا "بتتک"، یا "انت بات" وغیرہ۔ اس طرح کی طلاق البتہ دینے کی صورت میں چاروں تقلیدی مذاہب کے موقف میں جو سخت اختلاف و تصادم ہے ہم اس کا اجمالی تذکرہ کر چکے ہیں۔ جس سے لازم آتا ہے کہ چاروں

تقلیدی مذاہب میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جو اپنی مصطلح طلاق البتہ کے معنی پر عمل کرتے ہوئے رکانہ کی حدیث البتہ پر عامل ہو جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابن حزم نے فرمایا ہے کہ اہل تقلید کے مذاہب اربعہ میں مصطلح طلاق البتہ کا وجود دور نبوی میں نہیں تھا اور اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ تقلیدی مذاہب کی مصطلح طلاق البتہ کسی شخص نے دور نبوی میں دی ہو اور اسے حضورؐ نے نیت کے مطابق تین یا ایک قرار دیا ہو۔ سوائے رکانہ کی حدیث البتہ کے جو ثابت نہیں۔ یہ تفصیلی بحث المحلی لابن حزم ص ۱۸۵ ج ۱۰ میں دوسری بحثوں کے ساتھ مخلوط طور پر پھیلی ہوئی ہے۔ مذاہب اربعہ کی مصطلح طلاق البتہ دور نبوی میں بہرحال موجود نہیں تھی اور دور نبوی میں اس کے موجود نہ ہونے نیز دور نبوی کے بعد اس کے ظہور پذیر ہونے پر مندرجہ ذیل روایت دلیل واضح ہے :-

"ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم ان عروۃ بن المغیرۃ ابتلی بھا وھو امیر الکوفۃ فارسل الی شریح وقال قل فی رجل قال لامراتہ انت طالق البتۃ فقال قال فیھا عمر واحدۃ وھو املک بھا وقال علی ھی ثلاث قل فیھا انت قال قد قالا قال اعزم علیک الا قلت فیھا قال شریح اری قولہ انت طالق طلاقا قد خرج واری قولہ البتۃ بدعۃ اقف عندہ بدعتہ فان نوی ثلاثا فثلاث وان نوی واحدۃ فواحدۃ بائن وھو خاطب۔

(کتاب الآثار محمد بن حسن ص ۷۴۔۷۵، وکتاب الام للشافعی ص ۲۴۲ ج ۲ وازالۃ الخفاء ص ۱۱۶ ج ۲)

یعنی عروہ بن مغیرہ طلاق البتہ میں مبتلا ہوئے اس وقت وہ حاکم کوفہ تھے انھوں نے حضرت شریح سے فتویٰ طلب کیا کہ جو شخص اپنی بیوی کو "انت طلاق البتہ" کہے اس پر کیا حکم شرعی ہے۔ شریح نے جواب دیا کہ حضرت عمر فرماتے تھے کہ ایک رجعی طلاق ہو گی شوہر کو مدت عدت کے اندر رجوع کا اختیار ہو گا اور حضرت علی تین قرار دیتے تھے ... عروہ نے کہا آپ اپنا فتویٰ دیجئے ان حضرات کی بات چھوڑئیے۔ شریح نے پس وپیش کے بعد فرمایا "انت طالق" سے طلاق پڑ گئی اور "البتہ" کا لفظ بدعت ہے۔ یعنی یہ نو ایجاد چیز ہے، اس کا وجود عہد نبوی میں نہیں تھا۔ اس لئے مجھے اس کلمہ پر توقف کرنا ہے اگر نیت تین طلاق کی تھی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر ایک کی تھی تو ایک طلاق

بائن ہو گی۔ نکاح جدید کے ذریعہ دونوں کی رضا سے رجعت ہو سکے گی۔ موصوف نے نہ حضرت عمر کے فتویٰ کے مطابق فیصلہ کیا نہ حضرت علی کے۔ اور عروہ بھی عمر و علی میں سے کسی فتویٰ کو قبول کرنے پر آمادہ نہ تھے۔

مذکورہ بالا روایت ہم نے جس سند سے نقل کی ہے وہ سند احناف بہرحال صحیح مانتے ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت دوسری اسانید صحیحہ سے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۶۶/۶ ج ۵ و مصنف عبدالرزاق وغیرہ ص ۳۵۷ ج ۶ وغیرہ میں معنوی طور پر موجود ہے اس روایت میں صاف طور پر طلاق البتہ کو بدعت کہا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود دورِ نبوی میں نہیں تھا۔ اس روایت میں مذکورشدہ فتویٰ عمر فاروق کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق ہو گی (کما تقدم)

حضرت شریح کے اس بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اہل تقلید کی مصطلح طلاق البتہ کا کوئی وجود دورِ نبوی میں نہیں تھا۔ یہ بالکل نئی چیز بعد میں پیدا ہوئی کہ آدمی طلاق ایک یا تین کی نیت سے دیا کرے جس میں نیت کے مطابق حکم شرعی لگایا جاتا رہا ہو۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حضرت عمر سے مروی شدہ طلاق البتہ سے متعلق روایات کا حاصل مطلب یہی بتلایا ہے کہ مصطلح طلاق البتہ کا وجود دورِ نبوی میں نہیں تھا۔ ہاں لفظ طلاق البتہ کا استعمال دورِ نبوی میں مروج تھا مگر اس معنی میں نہیں جو تقلیدی مذاہب کا مصطلح لفظ ہے بلکہ یہ لفظ دورِ نبوی میں متفرق طور پر دی ہوئی تین طلاقوں کے لئے بولا جاتا تھا جن کے بعد گنجائش رجوع نہیں رہ جاتی جیسا کہ حدیث فاطمہ بنت قیس و رفاعہ قرظی کی بحث میں تفصیل گذر چکی ہے (نیز ملاحظہ ہو المحلی ص ۱۸۹ تا ص ۱۹۱ ج ۱۰)

یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اہل مدینہ کی اصطلاح میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو بھی طلاق البتہ کہا جاتا رہا تھا۔ تقلیدی مذاہب والے اپنی کثرت کے باوجود اپنی مصطلح طلاق البتہ کے سلسلے میں کوئی ایسی معتبر روایت نہیں پیش کر سکے اور نہ کر سکیں گے جس کا مفاد یہ ہو کہ دورِ نبوی میں اس طلاق البتہ کا کوئی معاملہ دورِ نبوی میں پیش آیا۔ رکانہ کی طلاق البتہ والی حدیث اولاً ساقط الاعتبار ہے ثانیاً ہماری پیش کردہ توجیہ کے مطابق اس سے مراد ایک وقت کی تین طلاقیں ہیں جن کو اصطلاح اہل مدینہ میں طلاق البتہ کہا جاتا ہے۔ دورِ نبوی میں مصطلح طلاق البتہ کے

نہ پائے جانے کا ثبوت مندرجہ بالا قول شریح سے بھی ملتا ہے کسی صحابی یا تابعی نے مصطلح طلاق البتہ کے سلسلے میں عہد نبوی کے کسی واقعہ کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ صحابہ وتابعین دور نبوی میں مصطلح طلاق البتہ کے کسی واقعہ کے وقوع سے واقف نہیں تھے ان کی یہ ناواقفیت بھی دور نبوی میں اس کے موجود نہ ہونے کی ایک دلیل ہے اس سے رکانہ کی طلاق البتہ والی حدیث کی حقیقت بھی سمجھ میں آسکتی ہے۔

تنبیہ اول:۔ یہاں مصطلح طلاق البتہ سے متعلق کچھ ایسی باتیں پندرہ روزہ ترجمان دہلی میں شائع ہوئی تھیں جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں آچکا ہے اس لئے تکرار سے اجتناب کرنے کی غرض سے یہ باتیں یہاں حذف کردی گئی ہیں۔

تنبیہ ثانی:۔ مصطلح طلاق البتہ کی ایک نئی تعریف مدیر تجلی نے ایجاد واختراع کی ہے جس سے ان کے پہلے والے لوگ ناواقف تھے وہ یہ کہ رکانہ نے ایک مجلس میں تین مرتبہ انت طالق، انت طالق، انت طالق، کا لفظ دہرایا تھا۔ اسی کو رکانہ نے خدمت نبوی میں طلاق البتہ کے لفظ سے تعبیر کرکے کہا تھا کہ میں نے ایک طلاق دینے کی نیت سے طلاق البتہ دی ہے (طلاق نمبر ص ۲۰، ۲۱) حالانکہ اولاً یہ تعریف مدیر تجلی کی اپنی ایجاد کردہ تعریف ہے مصطلح طلاق البتہ کی اس تعریف سے ان کے ہم مذہب مقلدین ناواقف تھے۔ ثانیاً ایسی صورت طلاق میں غیر مدخولہ بیوی کو مذہب مدیر تجلی میں صرف ایک طلاق پڑے گی باقی دوسری تیسری طلاقیں مردود ہوں گی۔ اس میں طلاق دینے والے کی نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ دریں صورت مدیر تجلی کی تعریف طلاق البتہ کا قاعدہ غیر مدخولہ پر نہ چل سکے گا۔ لہذا موصوف کی طرف سے اس کا کوئی جواب ہونا چاہیئے۔ بہرحال یہ طے شدہ بات ہے کہ مدیر تجلی رکانہ کی طلاق البتہ والی حدیث کے ظاہری حامی ہونے کے باوجود معنوی طور پر اس کے شدید مخالف ومعاند اور بے وفا ہیں۔

ایک مجلس میں طلاق ثلاثہ والی حدیث رکانہ پر

مدیر تجلی کی کج بحثی

مولانا اکبر آبادی کی پیش کردہ حدیث رکانہ پر مدیر تجلی نے ایک طویل کج بحثی کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :۔

"مولنا اکبر آبادی کہتے ہیں کہ مسند احمد میں ابن عباس سے روایت ہے کہ رکانہ نے حضورؐ سے کہا کہ میں نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دی ہیں تو حضورؐ نے فرمایا کہ یہ ایک طلاق ہے اس سے رجوع کر لو ـــ اس حدیث کو نقل کر کے امام احمد نے کہا کہ ابن عباس اسی حدیث کے مطابق فرماتے تھے کہ طلاق علیٰحدہ علیحدہ طہر میں ہونی چاہیئے ۔پہلا معروضہ یہ ہے کہ (یعنی حدیث مذکور کے خلاف مدیر تجلی کی پہلی لغو طرازی یہ ہے کہ) یہ حدیث صرف مسند احمد میں نہیں ہے بلکہ ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ و دارمی میں بھی ہے اور امام نووی جیسے بلند پایہ شارح و دیگر علماء نے اس پر کافی لکھا ہے ۔کیا تحقیق کا تقاضا ہے کہ سب کتابوں اور ائمہ فن کی وضاحتوں کو نظر انداز کر کے فقط مسند احمد سے متن اٹھا کر اس طرح ترجمہ کر دیا جائے گویا اپنے دعویٰ کے حق میں کوئی نئی اور قطعی چیز لائی گئی ہے ۔ابھی ہم عرض کریں گے کہ تحقیق کی روشنی میں اس روایت کی کیا پوزیشن ہے الخ " (طلاق نمبر ص ۲۱)

ہم کہتے ہیں کہ مولنا اکبر آبادی کی نقل کردہ حدیث رکانہ مسند احمد کے علاوہ مدیر تجلی کی محولہ کتابوں میں سے کسی میں نہیں ہے ،ان کتابوں میں مصطلح طلاق البتہ والی حدیث ہے جو معنوی طور پر حدیث مسند کے موافق اور مسلک مدیر تجلی کے خلاف رد بلیغ ہے ۔

ناظرین کرام مدیر تجلی سے پوچھیں کہ حقائق ثابتہ کو دیکھنے سننے سے یکسر محروم ہونے کے باوجود ان کتابوں میں آپ کو مسند احمد والی حدیث رکانہ کہاں نظر آگئی جو آپ کے لئے اور جملہ تقلیدی مذاہب والوں کے لئے اسی طرح درد سر اور باعث مصیبت بنی ہوئی ہے جس جس طرح عام نصوص شرعیہ معاندین حق کے لئے باعث مصیبت و درد سر ہوا کرتے ہیں ؟ اگر

لغزش کے سبب بعض اہل علم کی زبان وقلم سے کچھ ایسی باتیں نکل گئیں جو خلاف نصوص وخلاف حقائق ہیں تو اس سے ثابت شدہ حدیث نبوی اور حقائق شرعیہ نہیں بدل سکتے اور نہ انھیں ترک کیا جاسکتا ہے۔ اس حدیث کے سلسلہ میں امام نووی اور دوسرے علماء کی تحریر کردہ باتوں کا جائزہ نہ لینے کا سبب تو مولنا اکبرآبادی اور سیمنار کے مقالہ نگار حضرات بتلائیں گے مگر ہم مدیر تجلی کی ظلمت آفریں کج بحثی کی حقیقت بڑی حد تک واضح کر چکے ہیں اور باقی کی واضح کردیں گے۔ اب مولنا اکبرآبادی کو یہ اندازہ ہورہا ہوگا کہ ان کی تقلیدی برادری راہ تحقیق اختیار کرنے والوں کے خلاف کس کس طرح کی شر انگیز جہالت آفرینی کرتی ہے۔

امام نووی نے حدیث رکانہ سے متعلق شرح مسلم میں جو کچھ کہا ہے وہ یہ ہے کہ:-

"واحتجوا ایضاً بحدیث رکانۃ انہ طلق امراتہ البتۃ فقال لہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم ما اردت الا واحدۃ قال آ اللہ ما اردت الا واحدۃ قال آ للہ ما اردت الا واحدۃ فھذا دلیل علی انہ لو اراد الثلاث لوقعن و ان لا فلم یکن لتحلیفہ معنی واما الروایۃ التی رواھا المخالفون ان رکانۃ طلقھا ثلاثاً فجعلھا واحدۃ فروایۃ ضعیفۃ وانما الصحیح منھا ماقدمناہ انہ طلقھا البتۃ ولفظ البتۃ محتمل للواحدۃ وللثلاث ولعل صاحب ھذہ الروایۃ الضعیفۃ اعتقد ان لفظ البتۃ یقتضی الثلاث فرواہ معنی الذی فھمہ وغلط فی ذالک"

یعنی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک رجعی طلاق قرار دینے والے لوگوں کے خلاف جمہور نے رکانہ کی حدیث البتہ سے بھی استدلال کیا ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ اگر رکانہ نے تین کی نیت سے طلاق البتہ دی ہوتی تو تینوں واقع ہو جاتیں اور مخالفین جمہور یعنی اہل حدیث نے رکانہ والی جو حدیث روایت کررکھی ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں جنھیں حضورؐ نے ایک قرار دیا تھا وہ حدیث مجہول رواۃ سے مروی ہونے کے سبب ضعیف ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ رکانہ نے طلاق البتہ دی تھی اور طلاق البتہ کا لفظ ایک اور تین دونوں قسم کی طلاقوں کا احتمال رکھتا ہے بنابریں رکانہ والی اس ضعیف حدیث

کے راوی نے شاید یہ سمجھ لیا کہ البتہ کا لفظ مقتضی طلاق ثلاثہ ہے اس لئے اس نے اپنی غلط سمجھ کے مطابق یہ روایت بیان کر دی"۔ (شرح مسلم للنووی ص ۴۷۸ ج ۱)

ہم کہتے ہیں کہ ہماری طرف سے یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ عہد نبوی میں طلاق البتہ کا لفظ تین طلاقوں ہی کے لئے بولا جاتا تھا اور امام نووی نیز دوسرے اہل تقلید کی مصطلح طلاق البتہ کی ایجاد زمانۂ نبوی کے بعد ہوئی ہے۔ رکانہ کی طلاق البتہ والی جو حدیث عہد نبوی میں مصطلح طلاق البتہ کے وجود پر دلیل سمجھی جاتی ہے وہ بھی ہماری ذکر کردہ توجیہ کے مطابق رکانہ کی اس حدیث کے موافق ہے جس میں صراحت ہے کہ موصوف نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں نیز ہم بتلا چکے ہیں کہ رکانہ کی طلاق البتہ والی حدیث کا یہ معنی بیان کرنے والوں کی تغلیط و تردید مدیر تجلی کے امام وقت ابن الترکمانی وغیرہ نے کر دی ہے کہ رکانہ نے اگر تین طلاقوں کی نیت سے طلاق البتہ دی ہوتی تو انھیں حضورؐ تین قرار دے دیتے۔ امام نووی نے ایک مجلس میں تین طلاقوں والی جس حدیث رکانہ کو ضعیف قرار دینے کی یہ علت بیان کی ہے کہ اسے مجہول لوگوں نے روایت کیا ہے اس حدیث رکانہ سے امام نووی کی مراد مسند احمد والی حدیث نہیں ہے بلکہ اس سے مراد سنن ابی داؤد و مصنف عبدالرزاق والی حدیث رکانہ ہے جس کو ابن جریج نے عن بعض بنی رافع عن عکرمہ عن ابن عباس کی سند سے روایت کیا ہے اور معمولی سمجھ بوجھ والا ہر عالم یہ بات بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سند کے صرف ایک راوی "بعض بنی رافع" کو ہی مجہول کہا جا سکتا ہے پھر امام نووی کا یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ اسے قوم مجہولین (کئی مجہول لوگوں اور رواۃ) نے روایت کیا ہے۔ نیز ہم یہ تبلا آئے ہیں "بعض بنی رافع" کی تعیین مستدرک حاکم کی روایت میں کر دی گئی ہے یعنی کہ موصوف محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع ہیں جنھیں امام ابن حبان نے ثقہ کہا ہے اور ان کی اس حدیث کو امام حاکم نے صحیح کہا ہے اگرچہ کچھ اہل علم نے موصوف محمد بن عبید اللہ کو مجروح بھی کہا ہے دریں صورت بعض بنی رافع کو حقیقت میں مجہول نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ان کی تعیین و تعریف دوسری سند میں موجود ہے نیز حافظ ابن حجر نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بعض بنی رافع سے مراد اس سند میں فضل بن عبید اللہ بن رافع ہیں جو مقبول راوی ہیں، بعض بنی رافع یا بلفظ دیگر

محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع یا فضل بن عبید اللہ بن ابی رافع کی معنوی متابعت داؤد بن حصین نے مسند احمد والی حدیث رکانہ کے مطابق کر رکھی ہے اور داؤد بن حصین متفق علیہ طور پر صحیح بخاری و مسلم کے رواۃ میں سے ہیں۔ (کتاب الجمع بین رجال الصحیحین للامام المقدسی ج ۱ ص ۱۲۹)
اور صحیح بخاری و مسلم کے متفق علیہ رواۃ کا ثقہ ہونا ثابت شدہ حقیقت ہے اور اہل علم کا یہ متفق علیہ اصول ہے کہ مجہول راوی یا جس راوی کی توثیق و تجریح میں اختلاف ہو اس کی متابعت اگر صحیحین کے متفق علیہ راوی سے ہو جائے تو اس کی روایت کردہ حدیث درجۂ صحیح کو پہنچ جاتی ہے۔ پھر ایک مجلس میں رکانہ کی تین طلاقوں والی حدیث مسند احمد و ابی یعلی میں جس سند سے مروی ہے اس کا کوئی بھی راوی مجہول نہیں بلکہ اسے دلیل و حجت بنانے والے امام المغازی محمد بن اسحاق نے درج ذیل سند سے روایت کیا ہے۔
"حدثنی داؤد بن حصین عن عکرمۃ عن ابن عباس"
ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ امام المغازی کی بیان کردہ اس سند میں تین راوی مذکور ہیں داؤد، عکرمہ اور ابن عباس، اور یہ تینوں ـ کے تینوں صحیحین کے متفق علیہ رواۃ ہیں پھر مسند احمد والی اس حدیث کو ضعیف کیوں کر کہا جا سکتا ہے جب کہ اسے حجت بنانے والے اور سند مذکور سے اسے روایت کرنے والے امام المغازی بھی صحیح مسلم کے رواۃ میں ہیں نیز حاشیہ الجمع بین الصحیحین ص ۴۶۸ ج ۲ میں صراحت کر دی گئی ہے کہ صحیح بخاری میں شاہد و متابع کے طور پر ان سے یعنی محمد بن اسحاق سے روایت کی گئی ہے؟ دریں صورت حدیث مذکور کم از کم صحیح مسلم کی شرط پر ہے جس کا صحیح ہونا بہت واضح حقیقت ہے۔ نیز عکرمہ سے اس حدیث کو نقل کرنے میں داؤد بن حصین کی متابعت "بعض بنی رافع (محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع) نے اور ابو داؤد سے اسے نقل کرنے میں ابن اسحاق کی معنوی متابعت امام ابن جریج نے کر رکھی ہے ابن جریج کا مقام ابن اسحاق سے بلند ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور ان روایات کی متابعت حضرت عمر فاروق سے مروی شدہ اس قول سے ہوتی ہے کہ کتاب اللہ میں وقت واحد کی تین طلاقوں کو ایک کہا گیا ہے (کما تقدم)
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ رکانہ والی حدیث کے متعلق رائے زنی میں امام نووی سے

متعدد لغزشیں ہوئی ہیں۔ خصوصاً موصوف سے یہ بھاری غلطی ہوئی کہ انھوں نے مسند احمد میں مروی شدہ ایک مجلس کی تین طلاقوں والی حدیث رکانہ کو پیش نظر رکھے بغیر اپنی مندرجہ بالا باتیں لکھ ڈالیں۔ نیز زمانۂ نبوی میں مصطلح طلاق البتہ کے موجود ہونے کا کوئی ثبوت رکانہ کی طلاق البتہ والی اس حدیث کے علاوہ نہیں جسے امام نووی کے صدیوں پہلے ائمۂ فن ساقط الاعتبار قرار دے چکے ہیں اور متعدد تابعین صراحت کر چکے ہیں کہ مصطلح طلاق البتہ کا وجود دور نبوی میں نہیں تھا تو امام نووی یا کسی بھی صاحب علم کو روایت و درایت کے اصول و قواعد کے مطابق رکانہ کی طلاق البتہ والی حدیث کو معتبر ثابت کئے بغیر دلیل بنا لینا ہرگز جائز نہیں خصوصاً اس صورت میں کہ باعتراف نووی امام المغازی محمد بن اسحاق اور دوسرے اہل علم نے ایک مجلس میں تین طلاقوں والی حدیث رکانہ کو دلیل وحجت بنا رکھا ہے امام المغازی محمد بن اسحاق کی دلیل بنائی ہوئی حدیث رکانہ کے ضعیف ہونے پر جو دلیل امام نووی نے پیش کی ( ) کا بے وزن ہونا ظاہر ہو چکا ہے اور موصوف نووی نے جو یہ کہہ رکھا ہے کہ حدیث مذکور کے راوی نے شائد طلاق البتہ کا مطلب طلاق ثلاثہ سمجھ کر یہ بیان کر دیا کہ رکانہ نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں وہ میدانِ تحقیق میں بالکل بے کار بات ہے کیونکہ اوّلاً عہد نبوی میں طلاق البتہ کا لفظ صرف طلاق ثلاثہ کے لئے ہی بولا جاتا تھا۔ مصطلح طلاق البتہ کے معنی میں نہیں (کما تقدم)

ثانیاً:— حدیث مذکور کے کسی راوی پر ناسمجھی اور سمجھنے میں غلطی کا الزام لگانے کے بالمقابل اس طرح کے الزام لگانے والوں پر غلطی کرنے کا الزام زیادہ صحیح ہے کیونکہ روایت مذکورہ کے سبھی رواۃ معلوم ومعروف اصحاب زبان اور اصحاب علم وفضل ہیں اور ان کے بالمقابل ان پر مذکورہ الزام لگانے والے علم وزبان دانی میں کہیں کمتر اور فروتر ہیں۔

ثالثاً:— حدیث مذکور کے ناقلین کے بالمقابل حدیث البتہ کے ناقلین کو غلطی میں پڑنے کا الزام دینا زیادہ صحیح اس لئے ہے کہ حدیث البتہ کے رواۃ میں سے کئی ایک بتصریح ائمۂ فن مجروح وساقط الاعتبار وغیر ثقہ ہیں، ان کے بیان میں اضطراب واختلاف ہونے کے ساتھ ساتھ غلط بیانی صاف طور سے جھلکتی ہے۔

رابعاً:— ایک مجلس میں تین طلاقوں والی حدیث رکانہ معنوی طور پر اُس صحیح مسلم

میں مروی شدہ احادیث کے موافق ہے جس کی شرح میں امام نووی نے مذکورہ بالا قسم کی بے وزن باتیں کہہ رکھی ہیں یعنی کہ صحیح مسلم میں کئی سندوں سے یہ حدیث منقول ہے کہ عہد نبوی وصدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک قرار پاتی تھیں ظاہر ہے کہ صحیح مسلم کی یہ حدیث ایک مجلس میں تین طلاقوں والی حدیث رکانہ کے ہم معنی ہے امام نووی جس امام شافعی کے مقلد کہے جاتے ہیں انھوں نے اس حدیث کا مطلب یہی سمجھا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہوں گی مگر اس کے بارے میں امام شافعی نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ قانون شریعت منسوخ ہوگیا ہو لیکن جب تک ناسخ کا پتہ متعین ومعتبر اور صریح طور پر نہ ہو تب تک ۱۵۰ھ میں پیدا ہونے والے امام شافعی اور انکے موافقین کا دعویٔ نسخ اس لئے نہیں مسموع ومقبول ہوسکتا کہ اس طرح کے لوگوں کی ولادت سے بہت پہلے اس حدیث اور اس کے ہم معنی احادیث وآیات کو دلیل بنا کر متعدد تابعین واتباع تابعین ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے تھے۔ بھلا امام شافعی سے پہلے بھی کسی امام فن نے حدیث مذکور کے بارے میں منسوخ ہونے کا احتمال ظاہر کیا ہے؟ اور کیا محض احتمال سے صریح نصوص کو منسوخ قرار دیا جاسکتا ہے؟

خامساً:۔ امام نووی نے اپنی مذکورہ بالا باتیں جس شرح صحیح مسلم میں کہی ہیں اس میں موصوف پوری صراحت کے ساتھ معترف ہیں کہ حالت حیض میں طلاق دینے کی اجازت شریعت میں نہیں دی گئی ہے بلکہ اسے حرام قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ موصوف فرماتے ہیں، کہ ان الطلاق فی الحیض غیر ماموربہ بل محرم (شرح مسلم للنووی ص ۴۷۶ ج۱) نیز موصوف نے فرمایا۔ " اجمعت الامۃ علی تحریم طلاق الحائض الحائل بغیر رضاھا الخ ص ۴۷۵ ج ۱) یعنی حالت حیض میں طلاق کی اجازت نہیں بلکہ یہ حرام ہے اور یہ امت کا اجماعی مسئلہ ہے کہ غیر حاملہ حائضہ عورت کو عدم رضا کی صورت میں بحالت حیض طلاق دینی حرام ہے۔ اس بات کی صراحت کرنے والے امام نووی نے صحیح مسلم باب نقض الاحکام الباطلۃ و رد محدثات الامور میں وضاحت کردی ہے کہ فرمان نبوی "من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو رد اور من عمل عملا لیس علیہ امرنا فھو رد کا معنی یہ ہے کہ جس کام کی اجازت شریعت میں نہیں دی گئی ہے وہ مردود و باطل و کالعدم ہے نیز یہ کہ:۔

"وفی هذا الحدیث دلیل لمن یقول من الاصولیین ان النهی یقتضی الفساد الخ یعنی حدیث مذکوران علمائے اصول کے اس اصول کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ شرعی ممانعت مقتضی فساد ہے یعنی کہ جس کام سے شریعت نے منع کیا ہے اس کو اگر کر دیا جائے تو وہ کام باطل ہوگا جو لوگ اس ثابت شدہ اصول کو نہیں مانتے ان کی بات فاسد ہے" (شرح مسلم للنووی ص ۴۷۷ج۱)

امام نووی کے بیان کردہ اس اصول واعتراف کے مطابق طلاق حیض کو باطل ومردود اور کالعدم ہونا چاہیئے مگر اپنے ہی بیان کردہ اس اصول کے خلاف موصوف نے یہ موقف اختیار کر لیا ہے کہ طلاقِ حیض حرام وممنوع ہونے کے باوجود واقع ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ طرز عمل اختیار کرنے میں امام نووی سے غلطی سرزد ہوئی ہے۔

اسی باب میں امام نووی نے حالتِ طہر میں بیک وقت تین طلاقیں دینے کو مباح کہا ہے جب کہ مدیر تجلی اور ان کے ہم مذہب لوگ اسے بدعت وحرام کہتے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ بیک وقت کی طلاق ثلاثہ حرام وبدعت ہے اور ہر بدعت وحرام کام کا مردود وباطل وکالعدم ہونا امام نووی کے اصول سے ثابت ہے، ظاہر ہے کہ مدیر تجلی کے نزدیک بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کو غیر حرام کہنے میں امام نووی سے غلطی ہوئی ہے۔

سادسًا:۔ باب مذکور میں امام نووی نے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے وقوع پر جمہور کی طرف سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ مسائل طلاق بیان کرتے ہوئے قرآن مجید نے کہا کہ "من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لعل الله یحدث بعد ذالک امرًا۔

بقول نووی جمہور نے اس آیت کا مطلب یہ بتلایا ہے کہ حدود اللہ کو توڑ کر بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے والوں کو ایسی طلاقیں دے دینے پر بعض اوقات ندامت لاحق ہو سکتی ہے۔ لیکن تینوں طلاقیں واقع ہونے کے سبب تدارک ممکن نہیں رہ جاتا۔ اگر یہ تینوں طلاقیں صرف ایک ہوا کرتیں تو ندامت لاحق ہونے کا سوال ہی نہیں اٹھتا کیونکہ ایک مانے جانے کی صورت میں رجوع کر کے ندامت کا تدارک کیا جا سکتا تھا (شرح مسلم للنووی ص ۴۷۸ ج۱) امام نووی کی اس بات کا حاصل یہ ہے کہ بیک وقت تینوں طلاقیں دے کر گنجائشِ رجوع ختم کر کے مجال تدارک نہ رکھنے کا کام ظلم وتعدی اور حدود الہٰی کی پامالی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام نووی

نے اپنے اس بیان میں بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے کو ظلم و تعدی کہا ہے مگر اپنے اس بیان کے بالکل معارض امام نووی نے کہا کہ ہمارے مذہب میں بیک وقت طلاق ثلاثہ دینی حرام نہیں بلکہ مباح ہے۔ نیز ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کا مطلب ایک وقت کی طلاق ثلاثہ پر ندامت لاحق ہونا قرآنی سیاق کے بالکل منافی ہے بلکہ قرآنی سیاق کا مقتضی یہ ہے کہ ایک طلاق کے بعد جذبۂ رجوع پیدا ہونے کی توقع کو لعل اللہ یحدث بعد ذالک امرا کے لفظ سے تعبیر کیا گیا کیونکہ اس آیت کے فوراً بعد قرآن مجید نے کہا کہ " فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف الآیۃ یعنی اس آیت کے پہلے جن مطلقہ عورتوں کا ذکر چل رہا ہے وہ جب اپنی مقررہ عدت کو پہنچنے لگیں تو تم بطریق معروف ان سے رجوع کر لو یا بطریق معروف انھیں رجوع کئے بغیر چھوڑ دو۔ ظاہر ہے کہ مقررہ عدت کے اندر رجوع کی گنجائش صرف رجعی طلاق میں ہو سکتی ہے لہذا فاذا بلغن اجلهن الخ والی آیت کے پہلے نووی کی ذکر کردہ آیت میں بیک وقت کی تین طلاقوں کا مراد ہونا ممکن ہی نہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ سے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے تین واقع ہونے پر امام نووی نے جو استدلال کیا ہے اس میں موصوف زبردست لغزش و خطار کے شکار ہو گئے ہیں۔

سابعًا: صحیح مسلم کی جس شرح میں امام نووی نے اپنی مذکورہ بالا بے وزن باتیں کہی ہیں اسی میں ابن عمر کی اس طلاق حیض کا بھی ذکر موجود ہے جس پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ و سلم بہت خفا ہوئے تھے۔ ان روایات کا مقتضی یہ ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دینی مطلقاً ممنوع و حرام ہے اس حکم مطلق سے قرآنی نص کے مطابق صرف غیر مدخولہ عورتیں مستثنی ہیں اگرچہ بعض لوگوں نے اس عموم میں غیر مدخولہ عورتوں کو بھی داخل کیا ہے (کمامر)

مگر امام نووی نے ان احادیث کے لئے بایں الفاظ تبویب کی ہے۔ " باب تحریم طلاق الحائض بغیر رضاھا وانہ لوخالف وقع الطلاق ویومر برجعتها " جس کا حاصل معنی یہ ہے کہ اس باب میں وہ احادیث نبویہ مذکور ہیں جن کا مفاد یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینی اگرچہ حرام و ممنوع ہے لیکن عورت اگر حالتِ حیض میں طلاق پر راضی ہو تو اسے حالتِ حیض میں طلاق دی جا سکتی ہے نیز اسی باب میں امام نووی نے یہ صراحت بھی کی ہے

کہ عورت کی طرف سے مطالبۂ طلاق و معاوضۂ طلاق نہ ہونے کی صورت میں بحالتِ حیض طلاق دینی حرام ہے یعنی کہ عورت کی طرف سے مطالبۂ طلاق اور معاوضۂ طلاق کی صورت میں حالتِ حیض میں طلاق دینی حرام نہیں بلکہ مباح ہے نیز موصوف نووی کی اس تبویب کا مطلب یہ ہے کہ اس باب میں وہ احادیث مذکور ہیں جو حالتِ حیض میں طلاق دینے کی ممانعت و حرمت پر دلالت کرنے کے باوجود اس حالت میں دی ہوئی طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں حالانکہ اس باب میں مذکور شدہ کسی بھی مرفوع حدیث میں یہ مضمون نہیں ہے کہ عورت کی طرف سے طلاق پر راضی ہونے یا معاوضہ و مطالبۂ طلاق ہونے کی صورت میں بحالت حیض طلاق دینی جائز ہے نیز اس باب میں مذکور شدہ کسی مرفوع حدیث میں یہ بیان بھی نہیں ہے کہ حالتِ حیض میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جائے گی بلکہ اس میں عبدالرحمان بن ایمن و ابو زبیر والی یہ حدیث موجود ہے کہ ابن عمر نے کہا کہ "فردھا" میری دی ہوئی طلاق حیض کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مردود و باطل قرار دے دیا تھا۔ امام مسلم نے کہا ہے کہ اس حدیث کے لفظ "ساد ھا" کے ساتھ اسی حدیث کے اندر بعض الفاظ کا اضافہ بھی بروایت ابن جریج مروی ہے اور امام مسلم نے جس اضافہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ سنن ابی داؤد وغیرہ میں اسی سند کے ساتھ مذکور ہے یعنی کہ "ردھا" کے بعد "علیّ" کا لفظ ہے جس کا واضح مطلب ہے کہ ابن عمر ہی کی تصریح کے مطابق موصوف کی طلاق حیض کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مردود قرار دیا تھا۔ اس کے باوجود امام نووی نے دعویٰ کر رکھا ہے کہ "ان ابن عمر صرح فی روایات مسلم وغیرہ بانہ حسبہا علیہ طلقۃ" یعنی صحیح مسلم وغیرہ کی روایات میں ابن عمر کی یہ صراحت موجود ہے کہ موصوف کی طلاق حیض کو حضورؐ نے طلاق شمار کیا تھا۔ حالانکہ صحیح مسلم کی کسی بھی روایت میں ابن عمر کی یہ صراحت نہیں ہے کہ حضورؐ نے ان کی طلاق حیض کو واقع مانا تھا بلکہ صحیح مسلم کے علاوہ کسی بھی دوسری معتبر روایت میں اس بات کا وجود نہیں ہاں صحیح مسلم اور متعدد دوسری کتب حدیث میں ابن عمر کی یہ صراحت ضرور موجود ہے کہ طلاق حیض کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مردود قرار دیا تھا۔ جب یہ ثابت ہے کہ طلاق حیض کو حضورؐ نے مردود قرار دیا تھا تو ابن عمر کی طلاق حیض سے مراجعت کے حکم نبوی کو لغوی معنی میں ہونے کے علاوہ دوسرے معنی یعنی شرعی معنی کی گنجائش نہیں

مگر اس حدیث میں واقع شدہ لفظ مراجعت کو امام نووی نے طلاق حیض کے وقوع کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ شرعی معنی لغوی معنی پر مقدم ہے کیونکہ شرعی معنی ہی اس جگہ حقیقی معنی ہے اور حقیقی معنی کو غیر حقیقی معنی پر تقدم حاصل ہے۔ لیکن ہم کہہ چکے ہیں کہ شرعی معنی مراد لینے سے اس جگہ فرمان نبوی "فساد علی" مانع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرینۂ صارفہ کی موجودگی میں شرعی معنی کے بجائے لغوی معنی مراد لیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس باب میں امام نووی سے متعدد لغزشیں سرزد ہوئی ہیں۔ اس سے مدیر تجلی کی حقیقت بیانی ظاہر ہوگئی کہ موصوف نے رد و مسخ حقائق کے لئے امام نووی اور ان جیسے لوگوں کے نام کا استعمال غلط طور پر کر رکھا ہے۔

واضح رہے کہ صحیح مسلم کی تبویب امام مسلم نے نہیں کی ہے بلکہ ان کے سیکڑوں برس بعد نووی نے کی ہے۔

حدیث رکانہ پر مدیر تجلی کی دوسری کج بحثی

مدیر تجلی آگے بڑھتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ:۔

"اگر واقعی معاملہ اتنا صاف ہوتا جتنا مولانا اکبر آبادی باور کرانا چاہتے ہیں تو اس حدیث کو روایت کرنے والے امام احمد و ابن عباس کا مذہب یہ ضرور ہوتا کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہوتیں۔ مگر مولانا معترف ہیں کہ امام احمد ان کو ایک نہیں مانتے نیز ابن عباس کا بھی یہی مذہب ہے تو کیا امام احمد و ابن عباس اپنی معروف شان و شوکت کے باوجود شریعت کے باغی تھے کہ خلاف حدیث فتویٰ دیتے تھے"

(ملخص طلاق نمبر ص ۲۱، ۲۲)

ہم کہتے ہیں کہ اس کی سیکڑوں مثالیں موجود ہیں کہ امام احمد اور دوسرے محدثین و صحابہ نے اپنی روایت کردہ احادیث نبویہ پر عمل نہیں کیا ہے بلکہ ان احادیث کے خلاف عمل کیا ہے اور فتویٰ دیا ہے۔ مگر امام احمد اور دوسرے تمام محدثین و صحابہ کے اس

طرز عمل کی پرواہ کئے بغیر مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب نے ان کی روایت کردہ احادیث نبویہ پر عمل کیا اور فتویٰ دیا۔ مدیر تجلی اور ان کے ہم مسلک لوگوں نے ان محدثین و صحابہ کے طرز عمل کی نہ صرف یہ کہ پرواہ نہیں کی بلکہ اس کی تغلیط و تردید بھی کی، چنانچہ امام ابن القیم نے اعلام الموقعین ص ۴۹ تا ص ۵۲ ج ۳ میں اس کی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم اس جگہ صرف بعض مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ رکانہ کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث کو مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج صحیح قرار دے کر حجت بنائے ہوئے ہیں، مگر اپنی دلیل و حجت بنائی ہوئی اس حدیث سے مستفاد ہونے والے کئی احکام پر مدیر تجلی اور ان کے تقلیدی مذہب کا عمل نہیں ہے، دریں صورت مدیر تجلی کے اس طرز عمل سے ہی ان کے اصول کے مطابق رکانہ کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث ساقط الاعتبار ہوئی صرف یہی نہیں بلکہ ہم عرض کر آئے ہیں کہ رکانہ کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث کے خلاف حضرت علی بن ابی طالب سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "من طلق البتۃ الزمناہ ثلاثاً الخ" یعنی طلاق البتہ کو ہم نے تین طلاقیں قرار دے رکھا ہے۔ حضور کی طرف منسوب شدہ طلاق البتہ والی اس حدیث کے بالکل خلاف مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کا عمل ہے، نیز یہ حدیث رکانہ کی طرف منسوب طلاق البتہ والی حدیث کے معارض بھی ہے اور بسند صحیح نافع سے مروی ہے کہ: ان ابن عمر جاء بظئر الی عاصم بن عمر و ابن الزبیر الخ یعنی دخول سے پہلے دی ہوئی طلاق البتہ کو عاصم بن عمر، ابن زبیر، ابن عباس، ابوہریرہ اور عائشہ رضی اللہ عنہم نے تین طلاقیں قرار دیا ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۶ ج ۵) نیز ہم عرض کر آئے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب، ابن مسعود وغیرہ طلاق البتہ کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے اور ہم بتلا آئے ہیں کہ اس طلاق البتہ سے مراد ایک وقت کی تین طلاقیں ہیں اسی طرح تماضر کو عبد الرحمن بن عوف کی دی ہوئی تین طلاقوں کو جنھیں دوسری روایات میں طلاق البتہ کہا گیا ہے حضرت عثمان بن عفان امیر المومنین نے رجعی طلاق قرار دیا اور عبد الرحمن بن عوف نیز دوسرے صحابہ میں سے کسی نے حضرت عثمان پر نکیر نہیں کی اس کا مطلب مدیر تجلی کے اصول کے مطابق یہ ہوا کہ حضرت عثمان و عمر بن خطاب کے زمانہ میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو رجعی طلاق قرار دئے جانے پر اجماع ہو چکا ہے۔

صرف اتنی سی بات ہی مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگوں کی مذکورہ بالا بات کی تردید کے لئے کافی ہے۔ اس طرح کی مثالیں تو بہت ہیں جن کے ذکر سے بنظر اختصار ہم اعراض کرتے ہیں۔ نیز یہ بتلایا جا چکا ہے کہ صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ رکانہ نے ایک مجلس میں تین ہی طلاقیں دی تھیں، جنھیں حضور نے ایک رجعی طلاق قرار دیا تھا اور اس پر رکانہ نے عمل بھی کیا تھا۔ اور اس حدیث رکانہ کے راوی صحابی حضرت ابن عباس کا

بھی عمل و فتویٰ اس حدیث کے مطابق یہ تھا کہ مجلس واحدہ کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق ہوتی ہے خود مسند احمد میں مروی شدہ حدیث رکانہ میں صراحت ہے کہ ابن عباس اپنی روایت کردہ اس حدیث کے مطابق عمل کرتے ہوئے صرف اس طلاق کو واقع مانتے تھے جو ایک طہر میں ایک عدد دی گئی ہو اور اس سے زائد نہ ہو۔ دوسری تیسری طلاقوں کو موصوف ابن عباس کالعدم قرار دیتے تھے (کمامر)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مدیر تجلی کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ اس حدیث کے راوی صحابی ابن عباس کا عمل اس حدیث پر نہیں تھا نیز ابن عباس سے اسے نقل کرنے والے تابعی عکرمہ بھی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی کہتے تھے اور عکرمہ سے بیک واسطہ اسے روایت کرنے والے تابعی امام المغازی ابن اسحاق کا عمل بھی اس پر تھا (کما تقدم)

درج ذیل حدیث صحیح کو ملاحظہ کرنے سے مدیر تجلی کی ساری مغالطہ بازی و فریب کارانہ حیلہ سازی کی حقیقت آشکارہ ہو جائے گی۔ ملاحظہ ہو:۔

"عن ابن عمر قال سمعت عمر یقول واللہ انی لا نھاکم عن المتعۃ وانھا لفی کتاب اللہ ولقد فعلھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
(سنن نسائی ص ۱۲ ج ۲ واکثر کتب حدیث)

وعنہ قال لقد علمت ان النبیؐ فعلہ واصحابہ ولکنی کرھت ان یظلوا معرسین۔ (صحیح مسلم ص ۴۰۱ ج ۱ ومسند احمد مع تعلیقات احمد شاکر ص ۳۰۲/۳۰۲ ج ۱ وغیرہ)

یعنی حضرت عمر بن خطاب نے فرمایا کہ مجھے معلوم ہے کہ کتاب وسنت میں حج تمتع کا حکم موجود ہے اور اسے خود حضورؐ اور آپ کے اصحاب نے کیا بھی ہے مگر میں اس کے باوجود حج تمتع پر پابندی لگائے ہوئے ہوں کہ لوگ اپنی بیویوں سے تحلیل کے درمیانی وقفہ میں وطی کریں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمر یہ جاننے کے باوجود کہ کتاب وسنت واجماع امت سے حج تمتع کا ثبوت ہے۔ بخیال خویش بعض مصالح کے پیش نظر اس پر پابندی عائد کئے ہوئے تھے (اکثر کتب حدیث) یعنی نعوذ باللہ مدیر تجلی کے اصول کے مطابق یہ حضرات شریعت کے باغی تھے کہ جواز تمتع کی شرعی اجازت کا علم رکھنے

کے باوجود بھی اس سے منع کرتے تھے۔ جب مدیر تجلی کے خود ساختہ اصول کے مطابق مولانا
اکبر آبادی کی پیش کردہ حدیث رکانہ پر اس لئے عمل جائز نہیں کہ اس کی روایت کرنے
والے ابن عباس اور امام احمد کا عمل اس کے خلاف ہے، تو انھیں حج تمتع کے خلاف
فتویٰ بھی دینا چاہیئے کیونکہ جواز حج تمتع والی آیت و حدیث کے علم و روایت کے باوجود
حضرت عمر و عثمان کا عمل ان کے خلاف تھا۔ لطف یہ کہ مدیر تجلی ہی نہیں چاروں تقلیدی
مذاہب حضرت عمر و عثمان کے اس متفقہ طرز عمل کے خلاف جواز تمتع کے قائل ہیں مگر
مدیر تجلی اپنے اور دوسرے تقلیدی مذاہب کے خلاف کوئی تجلی کا نمبر نکال کر یہ شور و
شغب اور ہنگامہ آرائی نہیں کرتے کہ دیکھو حج تمتع کے جواز والی حدیث و آیت کے خلاف
ان کے جاننے اور روایت کرنے والے حضرت عمر و عثمان کا عمل ہے۔ لہٰذا حج تمتع کو
جائز کہنا ظلم و جہل، تعصب و علم الحدیث کی بیخ کنی، دیوار کعبہ کی کھدائی، غلط انداز فکر
تعلیمی پستی و زوال پذیری و ناقص مطالعہ وغیرہ ہے، جو لوگ حج تمتع کو جائز کہتے ہیں
وہ جاہل محض ہیں۔ صرف دو بول طوطے کی طرح پڑھ کر مجتہد و امام بن کر دینی پیشوا
بن گئے ہیں۔ یہ سب کچھ نہ کرنے کے بجائے یعنی اپنے امام اعظم و دیگر ائمۂ کرام اور
ان کے مذاہب کے خلاف تجلی کا کوئی ضخیم نمبر نکال کر انھیں مطعون کرنے کے بجائے
موصوف علمائے اہل حدیث پر جہل و ظلم اور تعصب وغیرہ کا خود تراشیدہ گھناونا الزام
لگاتے ہیں۔ حضرت عمر و عثمان تفقہ میں ابن عباس و احمد سے کہیں زیادہ بڑھے ہوئے
تھے۔ بلکہ یہ کہنا بے جا نہیں کہ ان کے علم و تفقہ کے بالمقابل مدیر تجلی کے جملہ تقلیدی اماموں
کے مجموعی علوم و تفقہ ذرۂ ناچیز ہیں اگر ان جیسے فقہائے صحابہ رضی کا خلاف حدیث و
قرآن عمل امت کے لئے بلکہ مدیر تجلی کے تقلیدی اماموں کے لئے بھی قرآن و حدیث پر
عمل کرنے سے مانع نہیں تو ابن عباس و احمد کا خلاف حدیث عمل، عمل بالحدیث سے
کیوں کر مانع ہو سکتا ہے؟ اس طرح کی سیکڑوں مثالیں ہیں کہ مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب
نے حدیث و قرآن کے خلاف راوی کے عمل کو ردّ و نظر انداز کر کے بزعم خویش حدیث و قرآن
پر عمل کیا ہے۔ اہل علم نے اس کی بہت سی مثالیں بیان کر کے مدیر تجلی کے خود ساختہ
اصول کی دھجی بکھیر کر ثابت کر دیا ہے کہ راوی حدیث کا خلاف حدیث عمل، حدیث پر عمل

سے مانع نہیں ہو سکتا۔ (للتفصیل موضع آخر) لیکن سوال یہ ہے کہ مدیر تجلی نے حج تمتع کے معاملہ میں اپنے خانہ ساز اصول کا استعمال کر کے کیوں اپنے تقلیدی مذہب کے خلاف اس طرح کی بیہودہ گوئی نہیں کی جس طرح اہل حدیث کے خلاف کر رکھی ہے ؟

حضرت عمر اور ابن مسعود کی فقاہت کے سامنے مدیر تجلی کے اماموں کی مجموعی فقاہت ذرۂ ناچیز سے بھی کمتر ہے یہ دونوں حضرات پانی پر عدم قدرت کی صورت میں بحالتِ جنابت تیمم کے ذریعہ نماز پڑھنا جائز نہیں مانتے تھے۔ (صحیحین وغیرہ) حالانکہ قرآن مجید کی دو آیتوں اور بیسیوں حدیثوں میں تیمم سے نماز کی اجازت ہے۔ حضرت عمر اور ابن مسعود کے سامنے یہ آیات و احادیث پیش بھی ہوئی تھیں پھر بھی ان کی سمجھ میں بات نہیں آسکی۔ مدیر تجلی اور تمام تقلیدی مذاہب متفقہ طور پر حضرت عمر و ابن مسعود کے اس مذہب کو خلاف آیات و احادیث ہونے کے باعث اپنا مذہب نہیں قرار دیتے بلکہ متفق اللسان ہو کر انھوں نے حضرت عمر اور ابن مسعود کے عمل کو رد کر کے کتاب و سنت پر عمل کیا، مدیر تجلی اس مسئلہ میں بھی اہل تقلید کے خلاف اس قسم کی زہر افشانی نہیں کرتے جس طرح کی زہر افشانی مسئلہ طلاق و دیگر مسائل میں اہل حدیث کے خلاف کرنے کو اپنا شیوہ و شعار بنائے ہوئے ہیں۔

امام احمد نے ابن عباس کی درج ذیل حدیث نبوی داخل مسند کی ہے۔

"لیس للولی مع الثیب امر" فی روایۃ "الایم احق بنفسھا من ولیھا"

(ملاحظہ ہو مسند احمد مع تعلیقات علامہ احمد شاکر ص ۲۳۵ ج ۵ وغیرہ و سنن اربعہ)

مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب نے اس حدیث کا یہ مطلب بتلایا ہے کہ صحتِ نکاح کے لئے ولی شرط نہیں مگر اس کے خلاف حضرت ابن عباس و احمد دونوں صحتِ نکاح کے لئے ولی شرط مانتے ہیں (جامع ترمذی)

یعنی مدیر تجلی کے اصول سے حضرت ابن عباس و احمد شریعت کے باغی تھے (نعوذ باللہ)

ابن عباس کی یہ حدیث بھی امام احمد نے داخل مسند کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بحالت احرام میمونہ رض سے نکاح کیا (مسند احمد مع تعلیقات شاکر ص ۲۹۵ ج ۵ وغیرہ)

اسی حدیث کو مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب نے دلیل بنا کر کہا کہ بحالت احرام کیا ہوا نکاح صحیح ہے

جب کہ امام احمد ایسے نکاح کو غیر صحیح مانتے ہیں۔ دریں صورت مدیر تجلی کا امام احمد کے خلاف کیا فتویٰ ہے؟ وقس علی ھذا۔

مدیر تجلی اپنی قلت فہم سے سمجھتے ہیں کہ بزور تلبیس ومغالطہ مسخ حقائق کی تحریک میں کامیاب ہوجائیں گے اور یہ نہیں جانتے کہ حامیانِ حق ابھی موجود ہیں جو ساری تلبیس کاری کا پردہ فاش کرسکتے ہیں۔ مدیر تجلی اپنی تلبیس کا جال وسیع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:۔

> "وہ تمام روایتیں جن سے ظاہر کیا جاتا ہے کہ ابن عباس کے نزدیک حضور مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دیتے تھے۔ درحقیقت کوئی اور محل و مصداق رکھتی ہیں۔" (طلاق نمبر ص ۱۲۱)

اور ہم ناظرین کرام سے وعدہ کرتے ہیں کہ مدیر تجلی کی ساری تلبیس کاری کی بخیہ دری کرکے رکھ دیں گے۔ اب مدیر تجلی نے طلاق البتہ کی تعریف کرکے ایک طویل تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:۔

> "سنن ابی داؤد میں بروایت ابن جریج حدیث رکانہ کے ایک فقرہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ رکانہ نے مجلس واحد میں تین طلاقیں دی تھیں لیکن اس کے بعد اولاد رکانہ کی سند سے مروی ہے کہ رکانہ نے تین نہیں بلکہ طلاق البتہ دی تھی۔ امام ابوداؤد طلاق البتہ والی روایت کو طلاق ثلاثہ کے بالمقابل اصح بتلاتے ہیں اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ اولاد رکانہ اپنے گھر کی حالت سے زیادہ باخبر ہے اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاق والی روایت قابل اعتبار نہیں ہے۔
> (طلاق نمبر ص ۲۳)

ہم کہتے ہیں کہ سنن ابی داؤد میں مروی شدہ روایت ابن جریج کے کسی بھی فقرہ سے یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ رکانہ نے مجلس واحد میں تین طلاقیں دی تھیں بلکہ سنن ابی داؤد میں ابن جریج سے مروی شدہ حدیث میں یہ صراحت و وضاحت ہے کہ والد رکانہ عبد یزید نے مجلس واحد میں تین طلاقیں دی تھیں جنھیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک رجعی طلاق قرار دیا تھا۔ اس صراحت کے باوجود مدیر تجلی کا یہ کہنا کہ "سنن ابی داؤد میں ابن جریج سے مروی شدہ حدیث کے ایک فقرہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ رکانہ نے مجلس واحد میں تین طلاقیں

دی تھیں،، سراسر غلط ہے۔کیونکہ حدیث مذکور میں صراحت ہے کہ طلاق دہندہ رکانہ کے والد عبد یزید تھے رکانہ نہیں تھے ،اس تفصیل سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ سنن ابی داؤد میں مروی شدہ رکانہ والی حدیث البتہ اور رکانہ کے والد عبد یزید والی مجلس واحد کی تین طلاقوں کا تعلق دو مختلف افراد اور دو متغائر واقعات سے ہے۔نیز ان دو مختلف افراد اور دو مختلف واقعات سے متعلق ان دونوں حدیثوں کے مضمون بھی مختلف ہیں حدیث عبد یزید کا مضمون یہ ہے کہ ان کی دی ہوئی مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ کو حضورؐ نے ایک رجعی طلاق قرار دیا اور رکانہ کی حدیث البتہ کا مضمون یہ ہے کہ رکانہ کی دی ہوئی طلاق البتہ کو بلحاظ نیت آپ نے ایک طلاق رجعی قرار دیا تھا۔حدیث عبد یزید صراحت کے ساتھ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک مجلس کی طلاق ثلثہ کو آپؐ نے ایک رجعی طلاق قرار دیا مگر رکانہ والی حدیث البتہ باعتراف علماء احناف ایک مجلس کی تین طلاقوں کے تین واقع ہونے پر صراحت سے دلالت نہیں کرتی بلکہ بعض لوگوں نے اپنی طرف سے اس کا مفہوم مخالف ایجاد کر لیا ہے کہ یہ حدیث مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ کے تین ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہم تفصیل سے بتلا آئے ہیں کہ مناسب توجیہ وتاویل کے مطابق رکانہ والی حدیث البتہ معنوی طور پر عبد یزید والی اس حدیث کے موافق ہے کہ مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق ہوا کرتی ہے۔ دو مختلف افراد کے ساتھ پیش آنے والے دو مختلف قسم کے واقعات طلاق سے تعلق رکھنے والی ان دونوں حدیثوں میں سے رکانہ والی حدیث البتہ کو امام ابو داؤد نے حدیث عبد یزید کے بالمقابل "اصح،، قرار دیا ہے۔امام ابو داؤد کے اس قول کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رکانہ والی حدیث البتہ اور عبد یزید والی مجلس واحد کی طلاق ثلثہ سے متعلق حدیث مذکورہ میں سے ہر حدیث "صحیح،، ہے البتہ حدیث رکانہ حدیث عبد یزید کے بالمقابل "اصح،، ہے ،نیز ابو داؤد کی اس بات کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے۔کہ حدیث عبد یزید اور رکانہ والی حدیث البتہ میں سے ہر ایک ضعیف ہے مگر ان دونوں ضعیف حدیثوں میں رکانہ والی حدیث البتہ عبد یزید والی حدیث کے بالمقابل "اصح،، یعنی زیادہ قوی ہے۔نیز موصوف کی بات کا ایک تیسرا مطلب یہ بھی نکالا جا سکتا ہے کہ موصوف ابو داؤد کی نظر میں رکانہ والی حدیث البتہ تو صحیح ہے مگر اس کے برخلاف عبد یزید کی حدیث

ضعیف ہے۔ ہم قطعی طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ان تینوں باتوں میں سے امام ابو داؤد کون سی بات مراد لیتے ہیں؟ مگر یہ بات بہت واضح ہے کہ یہ دونوں حدیثیں دو مختلف افراد کے ساتھ پیش آنے والے دو مختلف واقعات طلاق سے متعلق ہیں، اور ہماری پیش کردہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق دونوں میں کوئی معنوی اور حقیقی اختلاف و تعارض نہیں ہے بلکہ دونوں کے مجموعی مضمون میں پورا معنوی توافق ہے، لیکن دونوں میں معنوی تفریق پر اصرار کرنے والے سے کوئی آدمی اگر یہ کہے کہ حدیث عبد یزید تو بہر حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ ایک رجعی طلاق ہوتی ہے۔ لہذا مجلس واحد کی طلاق ثلثہ اس حدیث کے مطابق ایک رجعی طلاق قرار پاتی ہے مگر رکانہ والی حدیث البتہ کا یہ مطلب بتایا جاتا ہے کہ طلاق البتہ مجلس واحد کی طلاق ثلثہ سے مختلف حکم شرعی رکھتی ہے، اس میں نیت کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے جیسی نیت ہوگی ویسی طلاق پڑے گی۔ اس صورت میں لازم آئے گا کہ رکانہ والی حدیث البتہ مذاہب اربعہ میں متروک العمل ہے اور متروک العمل قرار دینے کے بجائے زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہماری تاویل مذکور کے مطابق اسے قبول کر لیا جائے۔

امام ابو داؤد نے حدیث عبد یزید کے بالمقابل رکانہ والی حدیث البتہ کو "اصح" قرار دینے کا صرف یہ سبب بتلایا کہ رکانہ والی حدیث البتہ کے رواۃ رکانہ کی اولاد اور ان کے گھر والے ہیں اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ موصوف ابو داؤد نے سند کے اعتبار سے اسے "اصح" نہیں کہا ہے۔ باعتبار سند حدیث عبد یزید کے بالمقابل رکانہ والی حدیث البتہ پر "اصح" ہونے کا حکم ہمارے اپنے ظن غالب کے مطابق نہ تو امام ابو داؤد نے لگایا ہے اور نہ اصول و ضوابط کے دائرہ میں رہتے ہوئے ایسا کیا ہی جا سکتا ہے، حدیث عبد یزید کی سند اس طرح ہے کہ:۔

قال ابن جریج اخبرنی بعض بنی رافع مولی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن عکرمۃ مولی ابن عباس عن ابن عباس طلق عبد یزید الخ

(سنن ابی داؤد ص ۲۲۵، ۲۲۶ ج ۲ و مصنف عبد الرزاق)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حدیث ابن عباس صحابی سے عکرمہ تابعی نے اور عکرمہ تابعی

سے "بعض بنی رافع" نے روایت کی ہے، ظاہر ہے کہ یہ "بعض بنی رافع" مجہول ہیں، اس سند میں واقع شدہ "بعض بنی رافع" کی تعیین مستدرک حاکم تفسیر سورۂ طلاق میں مروی شدہ حدیث عبد یزید سے ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مستدرک میں "بعض بنی رافع" کی جگہ پر "محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع" کا نام لکھا ہے، امام حاکم نے محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع سے مروی شدہ اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ موصوف حاکم محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع کو صحیح الحدیث ثقہ راوی قرار دیتے ہیں، موصوف محمد کو حافظ ابن حبان نے اپنی کتاب الثقات ص ۴۰۰ ج ۷ میں ذکر کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ حافظ ابن حبان بھی انھیں ثقہ مانتے ہیں، حافظ ابن حجر نے طبقات الصحابہ اصابہ کے طبقۂ اول میں عبد یزید کا ذکر کیا ہے، اور حدیث مذکور ہی کو موصوف کے صحابی ہونے کی دلیل قرار دیا ہے، اور صاف ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف حافظ ابن حجر عبد یزید کو صحابی قرار دینے کی طرف میلان رکھتے تھے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ موصوف حافظ ابن حجر بھی اپنی اس تحریر میں عبد یزید والی زیر بحث حدیث کو معتبر قرار دینے کی طرف مائل ہیں۔ موصوف ابن حجر نے تقریب التہذیب اور تہذیب التہذیب باب المبہمات میں روایت مذکورہ میں واقع شدہ "بعض بنی رافع" کی بابت اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ موصوف فضل بن عبد اللہ بن رافع ہیں جنھیں ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے اور تقریب التہذیب میں موصوف کو "مقبول" کہا گیا ہے۔ حافظ ابن قیم نے اغاثۃ اللہفان میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بعض بنی رافع سے مراد یا تو حضرت ابو رافع کے صاحبزادے عبید اللہ تابعی ہیں جو ثقہ ہیں، یا پھر کوئی دوسرا مجہول راوی ہے جو طبقۂ تابعین کا آدمی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے حضرات عبد یزید کی حدیث مذکورہ کو صحیح یا معتبر قرار دیتے ہیں مگر اس کے برعکس متعدد ائمہ جرح و تعدیل نے محمد بن عبید اللہ کی تجریح کی ہے اور ابھی تک ہم کو موصوف کی متابعت کرنے والا کوئی دوسرا راوی نہیں مل سکا ہے۔ مگر ہم کو امید ہے کہ جس ذخیرہ احادیث پر ہم کو دسترس نہیں حاصل ہے اس میں حدیث مذکور کا دوسری سندوں سے مروی ہونا اور بعض بنی رافع یا محمد بن عبید اللہ والی حدیث کے متابع کا مل جانا مستبعد نہیں ہے، نیز سنن ابی داؤد کے مطابق ابو رکانہ

عبد یزید والی حدیث البتہ کے راوی بعض بنی رافع مجہول ہیں، اور مدیر تجلی کا تقلیدی مذہب جس امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے ان کا ارشاد ہے کہ جس راوی کا مسلمان ہونا معروف ہو اس کی روایت مقبول ہے بلفظ دیگر مجہول الحال مسلمان راوی امام ابو حنیفہ کے کے نزدیک مقبول الروایۃ ہے (ملاحظہ ہو تبصرہ فی اصول الفقہ للشیخ ابی اسحق فیروز آبادی ص ۲۲۷) بعض احناف نے مستور یعنی مجہول الحال راوی کے مقبول الروایۃ ہونے کی یہ شرط لگائی ہے کہ وہ ابتدائی تین صدیوں کے زمانہ کا فرد ہو (اصول البزدوی مع کشف الاسرار ص ۲ ج ۳) اور یہ معلوم ہے کہ موصوف "بعض بنی رافع" مذکورہ قرون ثلاثہ کے ہی فرد ہیں اور مسلمان بھی۔ اس اعتبار سے مدیر تجلی کے مذہب کے مطابق عبد یزید والی حدیث سنن ابی داؤد مقبول و معتبر ہوئی۔ پھر آخر احناف خصوصاً مدیر تجلی اور ان کے ہم مزاج لوگ اپنے مذہب سے انحراف کر کے حدیث مذکور کو قبول کیوں نہیں کرتے؟ لطف یہ کہ کچھ حنفی کہتے ہیں کہ حنفی مذہب میں مستور یعنی مجہول کی روایت مردود ہے (کما سیاتی)

تنقید مستدرک میں حافظ ذہبی نے اگرچہ کلام کرتے ہوئے کہا کہ عبد یزید نے زمانۂ اسلام نہیں پایا۔ مگر حافظ ابن حجر بہرحال ذہبی کے اس خیال سے متفق نظر نہیں آتے، اس لئے موصوف کے معاملہ کو اور ان سے متعلق مروی شدہ اس حدیث کو بہرحال مختلف فیہ قرار دئے بغیر چارہ نہیں لیکن اس حدیث کے ضعیف ہونے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ اس سے مستفاد ہونے والا یہ حکم بھی غیر ثابت و غیر صحیح ہے کہ مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ شرعاً ایک رجعی طلاق ہے کیونکہ نصوص کتاب و سنت و اجماع صحیح مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ کا شرعاً ایک رجعی طلاق ثابت ہونا ایک حقیقت ہے جس کی تفصیل گذر چکی۔ حدیث عبد یزید کے بالمقابل رکانہ والی حدیث البتہ کو امام ابو داؤد نے "اصح" قرار دیا ہے، وہ از روئے حقیقت حدیث عبد یزید کے بالمقابل بہرحال ضعیف تر ہے جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم اور کچھ دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ امام ابو داؤد کے سامنے مسند احمد والی حدیث رکانہ نہیں تھی اگر وہ اس پر واقف ہوئے ہوتے تو اس کے بالمقابل حدیث البتہ کو اصح کہنے کی ہرگز جرأت نہیں کرتے کیونکہ موصوف امام ابو داؤد نے مسند احمد والی حدیث رکانہ کی سند سے مروی شدہ بہت سی احادیث کو صحیح کہا ہے، نیز اس

سند کو ان کے اکابر اساتذہ امام احمد و بخاری وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ اور اس کے بالمقابل حدیث البتہ والی سند اصول کے مطابق ضعیف ہے، دریں صورت اس کی توقع ہرگز نہیں کہ وہ اگر مسند احمد والی حدیث رکانہ پر واقف ہوئے ہوتے تو اس کے بالمقابل حدیث البتہ کو اصح کہہ کر اصول و قواعد اور اپنے اساتذہ اور خود اپنے طریق کار کی مخالفت کرتے، نیز ہم کہتے ہیں کہ ابن جریج والی حدیث میں طلاق دہندہ کا نام رکانہ نہیں بلکہ ابو رکانہ ہے، سنن ابی داؤد میں مروی شدہ اس حدیث میں صاف طور پر یہ بات مذکور ہونے کے باوجود بعض لوگوں نے غلطی سے طلاق دہندہ کا صحیح نام لینے کے بجائے غلط نام لکھ دیا یا تصحیف ہوگئی جس کی تصریح مدیر تجلی کے شیخ الحدیث صاحب بذل المجہود نے بھی کر دی ہے (بذل المجہود ص۷۶ ج۳) اس کے باوجود بھی مدیر تجلی بعض لوگوں کی تقلید میں غلط بات لکھ گئے۔ اس طرح وہ بہت سی غلط باتیں دوسروں کی تقلید میں لکھنے کے عادی ہیں، نیز صاحب بذل المجہود نے صاف طور سے اعتراف کیا ہے کہ اولاد رکانہ والی حدیث کی سند میں اختلاف ہے ایک طرح سے یہ حدیث مرسل معلوم ہوتی ہے، دوسری طرح موصول (بذل المجہود ص۷۶ ج۳) جب صاحب بذل المجہود کے حسب اعتراف حدیث البتہ کا موصول و مرسل ہونا مختلف فیہ ہے اور صاحب بذل المجہود کا دعویٰ ہے کہ جب کسی حدیث کے قابل حجت ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو تو نا قابل حجت و مردود ہونا ہی صحیح مذہب ہے۔ (بذل المجہود ص۱۰۲ ج۳) تو اپنے اس اصول سے انحراف کر کے موصوف نے حدیث البتہ کو عام اہل الرائے کی عادت کے مطابق کیوں حجت بنا لیا ہے جب کہ درحقیقت یہ حدیث مذہب صاحب بذل المجہود کے موافق ہونے کے بجائے مخالف ہے، صاحب بذل المجہود کی اس قسم کی بے راہ روی پوری کتاب میں نظر آتی ہے۔ صاحب بذل المجہود نے اختلاف سند و متن کی پیچیدگی اور اضطراب و تضاد کو نہ دفع کیا نہ اس کا جواب دیا کیونکہ یہ ان کے تقلیدی طریق کار کے خلاف تھا کہ جس مضطرب و متضاد سند و متن والی متعارض و قابل اسقاط روایت کو ان کے مذہب میں دلیل و حجت بنا لیا گیا ہو۔ اس کو علمی کسوٹی پر کس کر بتلائیں، کہ اصول حدیث کے اعتبار سے بھی یہ حدیث قابل استدلال ہے یا محض مقلدانہ خود غرضی کے تحت بعض اہل علم کی روش کو راہ عمل قرار دے کر دلیل بنائی گئی ہے اگرچہ ہماری پیش کردہ

تفصیل گذشتہ کے مطابق مذکورہ حدیث البتہ مذہب احناف کے خلاف حجت ہے مگر امام ابوداؤد کی گفتگو کا حاصل بہرحال یہ ہے کہ طلاق البتہ، طلاق ثلاثہ والی حدیث سے اس لئے اصح ہے کہ طلاق البتہ اولاد رکانہ سے مروی ہے اور طلاق ثلاثہ والی حدیث دوسروں سے مروی ہے۔ امام ابوداؤد نے طلاق البتہ والی روایت کو جس طلاق ثلاثہ والی روایت سے اصح قرار دیا ہے وہ مسند احمد والی اس حدیث کے علاوہ ہے جسے مولانا اکبرآبادی نے پیش کیا ہے، لہٰذا اس حقیقت کو واضح کئے بغیر مدیر تجلی نے لوگوں کو جو یہ بتلانا چاہا ہے کہ مولانا اکبرآبادی کی پیش کردہ طلاق ثلاثہ والی حدیث مسند احمد کے بالمقابل ہی امام ابوداؤد نے حدیث البتہ کو اصح قرار دیا ہے وہ ان کی بددیانتی کی جملہ مثالوں سے ایک زبردست مثال ہے،

حدیث البتہ پر تفصیلی نظر

اب دیکھنا ہے کہ اولاد رکانہ والی جس حدیث کو امام ابوداؤد نے محض اس حسن ظن کی بناپر حدیث ابن جریج سے اصح کہا ہے کہ اولاد رکانہ حالات رکانہ سے زیادہ باخبر ہوگی، وہ اصول وضابطہ سے بھی اصح ہے یا نہیں؟ سب سے پہلے یہ ملحوظ رہے کہ اولاد ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام موصوف کو یہودی یا نصرانی یا مشرک کہتی تھی جس کی تکذیب کرتے ہوئے قرآن مجید نے موصوف کو "مسلم" کہا۔ اس سے ثابت ہوا کہ نا قابل اعتبار اولاد کی بات کا صحیح ہونا ضروری نہیں ہے۔ مدیر تجلی کے تقلیدی امام اعظم ابوحنیفہ کے پڑپوتے اور ایک پوتے موصوف کو ہندی الاصل غلام زادہ کہتے ہیں (خیرات الحسان ومناقب ابی حنیفۃ للذھبی) خود امام صاحب سے ان کا مملوک زادہ ہونا منقول ہے (مناقب ابی حنیفہ للموفق وکردری) پھر بھی مدیر تجلی کے ابنائے جنس ایک مکذوبہ وخانہ ساز روایت کو امام صاحب کے ایک دوسرے پوتے کی طرف منسوب کرکے انھیں فارسی الاصل بتلاکر "لوکان الدین معلقا بالثریا" والی حدیث کا مصداق بتلاتے ہیں، یعنی کہ یہ لوگ اولاد ابی حنیفہ سے مروی شدہ یہ روایت

نہیں قبول کرتے کہ امام صاحب ہندی الاصل تھے پھر اولاد رکانہ جس کا حال یہ ہے کہ کبھی کہتی ہے کہ حدیث مذکور کے بنیادی راوی نافع بن عجیر رکانہ کے پڑپوتے تھے اور کبھی کہتی ہے کہ نافع مذکور رکانہ موصوف کے بھتیجے (یعنی برادر زادہ) تھے، اور کبھی کہتی ہے کہ طلاق دہندہ رکانہ نہیں کوئی اور تھے، کبھی مطلقہ عورت کا نام سہیمہ تبلاتی ہے، اور کبھی ہشیمہ وغیرہ۔ اس اولاد رکانہ کے بیان کا کیا اعتبار ہو سکتا ہے جو طلاق دہندہ ومطلقہ عورت کا نام تبلانے ہی میں مضطرب البیان اور تضاد گو واقع ہوئی ہے جو اولاد رکانہ یہی بات متعین طور پر نہیں تبلا پا رہی ہے کہ واقعۂ طلاق کس مرد وعورت کے ساتھ پیش آیا اور نہ یہ تبلا پا رہی ہے کہ نافع رکانہ کے پڑپوتا تھے یا بھتیجہ وہ اگر ایک مجلس میں رکانہ کی دی ہوئی طلاق کو طلاق البتہ کہتی پھرے تو اس کی بات کا اصولی طور پر کیا اعتبار ہو سکتا ہے؟ اس اضطراب وتضاد نیز دوسرے وجوہ کی بنا پر مدیر تجلی کے اکابر نے بھی حدیث البتہ کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے (کما سیاتی) اب حقیقت امر ملاحظہ ہو کہ امام ابوداؤد نے اولاد رکانہ والی روایت دو سندوں سے نقل کی ہے۔

سند اول :۔ "امام شافعی عن محمد بن علی بن شافع عن عبد اللہ بن علی بن السائب عن نافع بن عجیر عن رکانۃ"

سند ثانی "زبیر بن سعید النوفلی عن عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ عن علی بن یزید بن رکانہ عن یزید بن رکانہ"۔۔۔۔۔۔

حدیث البتہ کی سند اول کے راوی اول نافع بن عجیر کا نسب سنن ابی داؤد و دار قطنی وغیرہ میں دیا ہے کہ "نافع بن عجیر بن عبد یزید بن رکانہ" جس کا مطلب یہ ہوا کہ نافع طلاق دہندہ رکانہ کے پرپوتے تھے مگر سنن ابی داؤد کی اس حدیث البتہ کو دلیل وحجت بنا لینے والے لوگ اپنی آنکھوں سے یہ دیکھنے کے باوجود اپنی متدل حدیث البتہ کی تصریح سے کلی طور پر اعراض وانحراف کرتے ہوئے نافع کو رکانہ کا برادر زادہ (بھتیجہ) قرار دیئے ہوئے ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر نے انھیں برادر زادۂ رکانہ کہتے ہوئے کہا :۔

"ذکرہ البغوی فی الصحابہ واخرج من طریق محمد بن علی بن شافع

عن عبد اللہ بن علی بن السائب عن نافع بن عجیر بن عبد یزید انہ طلق امراتہ ھشیمۃ البتۃ ثم اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال واللہ ما اردت بھا الا واحدۃ الحدیث ۔ قال البغوی لیس بھذا الاسناد الا ھذا الحدیث قلت...... اخرجہ عن الزعفرانی عن الشافعی عن محمد وخالفہ الربیع فقال عن الشافعی واخرجہ ایضاً من طریق الحمیدی عن الشافعی بھذا الاسناد عن نافع ان رکانۃ طلق امرأتہ سھیمۃ المزنیہ فخالف الزعفرانی فی صاحب القصۃ و فی اسم المرأۃ وکذا اخرجہ ابوداؤد عن ابی الثور وابن السرح فی آخرین عند الشافعی بھذا الاسناد فقال عن نافع بن عجیر بن رکانہ وکذا اخرجہ ابن قانع من طریق ابراھیم بن محمد المدنی عن عبد اللہ بن علی بن السائب فقال عن نافع عن عمہ وھو رکانۃ "

(اصابہ ص۵۴۵ و ص۵۴۶ جلد ۳)

یعنی نافع کا ذکر بغوی نے زمرۂ صحابہ میں کیا ہے ، اور بسند محمد بن علی بن شافع عن عبد اللہ بن علی بن السائب روایت کیا کہ نافع نے اپنی بیوی ہشیمہ مزنیہ کو طلاق البتہ دی ۔ بغوی نے کہا کہ یہ حدیث صرف اسی سند سے مروی ہے جیسے زعفرانی نے شافعی کی سند سے نقل کیا ہے اور زعفرانی کے خلاف ربیع و حمیدی نے اسی سند سے یہ نقل کیا ہے کہ نافع نے کہا کہ رکانہ نے طلاق البتہ اپنی سہیمہ نامی مزنیہ بیوی کو دیا ، ابوداؤد نے بھی یہی بات بسند امام شافعی نقل کی ہے کہ طلاق رکانہ نے دی ، اور ابن قانع نے بسند ابراہیم بن محمد المدنی عن عبد اللہ بن علی بن السائب نقل کیا ہے کہ نافع نے کہا کہ میرے چچا رکانہ نے طلاق دی "

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ اس تفصیل میں صرف ابن قانع والی روایت میں صریح طور پر نافع کو برادر زادۂ رکانہ کہا گیا ہے ۔ بقیہ روایات میں سے کسی میں نافع کو رکانہ کا پوتا اور کسی میں برادر زادۂ رکانہ کہا گیا ہے اور کسی میں سکوت اختیار کیا گیا ہے

جس کا حاصل یہ کہ ابو داؤد اور ابن قانع کی روایتوں میں تضاد و تعارض ہے۔ ایک میں نافع کو برادر زادۂ رکانہ اور دوسرے میں پڑپوتا کہا گیا ہے جس کو رفع کئے بغیر ابن حجر نے نافع اور ان کے اہل خاندان کے نسب نامہ میں بالالتزام نافع کو برادر زادۂ رکانہ کہا ہے یعنی موصوف نے اس تضاد کو نہ محسوس کیا اور نہ حل کیا۔ اس لاینحل تضاد کے ساتھ مزید تضاد یہ ہے کہ زعفرانی کی روایت میں نافع ہی کو طلاق دہندہ کہا گیا ہے، اور مطلقہ عورت کا نام ہشیمہ تبلایا گیا ہے۔ مگر ربیع وحمیدی و ابو ثور اور ابن السراج وغیرہم کی روایت میں طلاق دہندہ رکانہ کو کہہ کر مطلقہ کا نام سہیمہ مزنیہ تبلایا گیا ہے، امام ابن اثیر جزری و ذہبی کی تجرید اسماء الصحابہ میں متفقہ طور پر زعفرانی کے اس بیان کو وہم قرار دیا گیا ہے کہ طلاق دہندہ نافع تھے (تجرید اسماء الصحابہ للذھبی ص۱۱۰ ج۲ وللجزری ص۱۱۰ ج۲)

اور درحقیقت یہ وہم ہی ہے، مگر وہم پر مبنی اس روایت کے سبب ابن حجر رح نے نافع کو زمرۂ صحابہ میں ذکر کر دیا ہے، کیونکہ موصوف کا اصول ہے کہ ضعیف سند سے بھی مروی شدہ روایت کی بناء پر اگر کسی کا صحابی ہونا ثابت ہوتا ہو تو میں اسے طبقۂ اول کے صحابہ میں ذکر کروں گا (مقدمہ الاصابہ ص۴-۵) لیکن ظاہر ہے کہ ضعیف سند سے کسی کی صحابیت ثابت نہیں ہو سکتی اور یہ روایت تو حد درجہ کی ضعیف یعنی وہم ہی وہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حجر رح نے نافع کو تقریب التہذیب میں بصیغۂ تمریض کہا ہے کہ "قیل له صحبة وذكره ابن حبان وغیرہ فی التابعین"، مطلب یہ ہے کہ موصوف کے صحابی ہونے کی بات ضعیف یعنی غیر ثابت شدہ ہے اور وہم پر مبنی شدہ یہ روایت اس حدیث کی سند و متن میں مزید اضطراب و تضاد کا باعث ہے۔ کبھی اس کے راوی عبداللہ بن علی السائب نافع کو طلاق دہندہ کہہ کر مطلقہ کا نام ہشیمہ تبلاتے ہوئے انھیں رکانہ کا برادر زادہ کہتے ہیں۔ کبھی نافع کے بجائے طلاق دہندہ رکانہ کو کہتے ہیں۔ اور کبھی دونوں کے بجائے یزید بن رکانہ کو طلاق دہندہ تبلاتے ہیں اور مطلقہ کا نام ہشیمہ کے بجائے سہیمہ کہتے ہیں کبھی یہی صاحب نافع کو رکانہ کا برادر زادہ اور کبھی پڑپوتا کہتے ہیں۔ "عن نافع عن رکانة"، کبھی کہتے ہیں "عن نافع عن عجیر بن یزید عن رکانة" (المحلی لابن حزم ص۱۹۰ ج۱۰ اتوالی التاسیس ص۳۹) کبھی رکانہ و نافع کے مابین عجیر کا واسطہ لاتے

ہیں کبھی نہیں لاتے ہیں، کبھی نافع کا نام بھی درمیان سے حذف کر دیتے ہیں۔ کبھی روایت معنعن کرتے ہیں کبھی بلا عنعنہ۔ الغرض بہت زیادہ اضطراب وتضاد اس کی سند ومتن میں ہے۔ تفصیل التعلیق المغنی علی سنن دارقطنی وعون المعبود میں ہے۔ اس اضطراب کی ذمہ داری ظاہر ہے کہ نافع اور عبداللہ بن علی بن السائب میں سے کسی ایک پر یا دونوں پر ہے جس کا باعث عدم ضبط وقلت حفظ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس اضطراب سند ومتن کی حالت میں اگر نافع اور ابن سائب ثقہ بھی ہوتے تو بھی یہ روایت ساقط الاعتبار قرار پاتی چہ جائے کہ ان میں سے ہر ایک کی ثقاہت بحث طلب ہے لہذا اگر اضطراب سند ومتن سے صرف نظر کریں تو دونوں کے ثبوت ثقاہت کے بغیر روایت مذکورہ سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ اضطراب کی ذمہ داری نافع سے زیادہ عبیداللہ بن علی بن سائب پر عائد ہوتی ہے اور جب اس مضطرب روایت میں طلاق دہندہ کبھی نافع کو اور کبھی رکانہ کو کہا گیا ہے تو اس اضطراب کو شافی طور سے حل کئے بغیر امام ابوداؤد کا یہی کہنا غلط ہے کہ طلاق دہندہ رکانہ تھے اب اگر نافع کے طلاق دہندہ ہونے والی روایت کو وہم قرار دے کر رکانہ کو متعین طور پر طلاق دہندہ کہا جائے تو ابن جریج والی روایت میں طلاق دہندہ ابو رکانہ کو بتایا گیا ہے پھر جب دونوں روایتوں میں طلاق دہندہ دو مختلف افراد کو بتلایا گیا ہے، اور دونوں دو الگ الگ باتیں ہوئیں۔ تو ابن جریج والی روایت میں طلاق کی نسبت رکانہ کی طرف کر کے یہ کہنا کہ اصح یہ ہے کہ رکانہ نے طلاق البتہ دی کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

ثانیاً جب نافع کے صحابی ہونے کی بات وہم ہی وہم ہے یعنی وہ درحقیقت صحابی نہیں بلکہ طبقہ تابعی کے راوی ہیں تو ان کے ثقہ ہونے کے ثبوت کے بغیر ان کی روایت معتبر نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے ثقہ ہونے کے بجائے غیر ثقہ ہونے کا ثبوت موجود ہے (کما سیاتی)

ثالثاً۔ جب نافع سے رکانہ کے رشتے کی تعین متعارض روایتوں کی بناء پر ناممکن ہے اور سنن ابی داؤد وغیرہ میں موصوف کو رکانہ کا پرپوتا ہونے کی تصریح کر دی گئی ہے۔ اور ان کے رکانہ کا پڑپوتا ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور پڑپوتے اور پردادے کے مابین

سماع وتحدیث بعید از قیاس ہوا کرتی ہے تو دونوں کے مابین ثبوت سماع کے بغیر سند کو متصل ماننا خلاف اصول ہے۔ یعنی یہ روایت اصولاً غیر متصل یا بلفظ دیگر مرسل و منقطع قرار پاتی ہے۔ اور بغیر ثبوت ثقاہت کسی تابعی کی مرسل روایت بالاتفاق ناقابل اعتبار ہے اگرچہ ثقہ تابعی کی مرسل روایت بعض تقلیدی مذاہب مثلاً حنفی، مالکی میں حجت ہے بشرطیکہ کسی متصل السند صحیح حدیث کے معارض نہ ہو لیکن بغیر ثبوت ثقاہت کسی تابعی کی مرسل روایت کے ناقابل اعتبار ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہے۔

ناظرین کو یاد ہوگا کہ مدیر تجلی حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے محمود صحابی کے ثبوت سماع کے باوجود ان کی مرسل روایت کو غیر مرفوع کہہ کر ناقابل اعتبار بتلا کر اپنے تقلیدی مذہب کے خلاف خروج و بغاوت کے مرتکب ہوئے اور "مخرمۃ عن ابیہ" سے ثبوت سماع کے باوجود منکر سماع ہو کر اس روایت کو ساقط الاعتبار قرار دے بیٹھے مگر یہاں وہ اپنے سارے اصول سے منحرف ہو کر مضطرب سند و متن کی حامل ایسی روایت کو حجت بنا کر کلی طور پر اس کے مخالف بھی ہیں جس کا دار و مدار ایسے شخص پر ہے جس کا رکانہ سے سماع و تحدیث مستبعد ہونے کے ساتھ ثقہ ہونا بھی ثابت نہیں بلکہ نافع کا سماع کسی صحابی سے ثابت نہیں۔ صرف روایت ثابت ہے اور روایت ثبوت سماع نہیں (کما لا یخفی)

دور صحابہ میں نافع کی موجودگی اس کی دلیل نہیں کہ وہ کسی صحابی سے شرف سماع وتحدیث بھی حاصل کر سکے ہیں۔ تہذیب التہذیب میں ان کے زیر ترجمہ کہا گیا ہے کہ وہ اپنے باپ عجیر اور چچا رکانہ (چچا کہنا غلط ہے کما مرّ) اور علی بن ابی طالب سے روایت کرتے ہیں مگر درحقیقت ان میں سے کسی سے بھی سماع کی تصریح نہیں ہے۔ پھر جب بعض رویات میں رکانہ اور ان کے مابین عجیر کا ذکر آتا ہے تو یہ ماننا لازم ہے کہ رکانہ سے ان کی روایت متصل نہیں لہذا ایسے تابعی کی مرسل روایت جس کا ثقہ ہونا ثابت نہیں۔ حدیث ابن جریج کے بالمقابل کیونکر اصح ہو گئی، جب کہ وہ مرسل روایت مضطرب بھی ہے اور اس کے رواۃ ضعیف بھی ہیں اور وہ نصوص کتاب و سنت کے معارض بھی ہے اور اس پر ان اہل علم کا بھی عمل نہیں جو اسے حجت بنا کر بزعم خویش معمول بہ بنائے ہوئے ہیں۔ کما مرّ۔ امام ابن حزم نے فرمایا :۔

"ثم نظرنا فی خبر رکانۃ فوجدناہ من طریق عبد اللّٰہ بن علی عن نافع بن عجیر وکلاھما مجھول (المحلی لابن حزم ص۱۹۱ ج۱۰)

یعنی ہم نے رکانہ کی حدیث البتہ پر غور کیا تو دیکھا کہ وہ عبد اللّٰہ بن علی عن نافع کی سند سے مروی ہے اور یہ دونوں کے دونوں یعنی عبد اللّٰہ و نافع مجہول ہیں

امام ابن حزم کی اس بات کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس سند کے دو راوی عبد اللّٰہ و نافع مجہول ہیں، یہی بات امام عبد الحق اور دوسرے کئی امام جرح و تعدیل نے بھی کہی ہے۔ مگر حافظ ابن حجر نافع کو برادر زادۂ رکانہ کہہ کر عجیر کی صحابیت پر بعض دلائل نقل کرکے فرماتے ہیں کہ:۔

"وغفل ابن حزم عن ھذہ کلہ فقال نافع وابوہ مجھولان"

(تہذیب التہذیب ص۱۶۳ ج۷)

یعنی عجیر کی صحابیت پر قائم شدہ ان دلیلوں سے غافل ہو کر ابن حزم نے نافع اور ان کے باپ عجیر کو مجہول کہا ہے حالانکہ حافظ ابن حزم نے صاف طور پر یہ صراحت کی ہے کہ:۔

"وعجیر لہ صحبۃ (جمہرۃ الانساب لابن حزم ص۷۳)

یعنی عجیر موصوف صحابی ہیں یعنی کہ امام ابن حزم نے عجیر کو مجہول نہیں کہا ہے نہ ان کی صحابیت سے انکار کیا ہے بلکہ انھوں نے ان کے بیٹے نافع اور نافع سے حدیث البتہ کے راوی عبد اللّٰہ کو مجہول کہا ہے۔ لہذا ابن حزم پر اعتراض ابن حجر صحیح نہیں کیونکہ ابن حجرؒ کی پیش کردہ روایات صرف عجیر کی صحابیت پر دال ہیں نافع کی نہیں کسی صحیح روایت میں عجیر سے نافع کے سماع و تحدیث تک کا ثبوت نہیں ملتا، سنن ابی داؤد مع بذل المجہود ص ۱۰۸ ج ۴ باب من احق بالولد میں ایک روایت عن نافع عن ابیہ عجیر موجود ہے مگر اس میں بھی عجیر سے نافع کے سماع کی تصریح نہیں بلکہ باعتراف ابن حجر یہ روایت نافع نے اپنے باپ سے نہیں نقل کی ہے بلکہ حضرت علی سے کی ہے۔

(تہذیب التہذیب ص ۴۰۸ ج ۱۰ ترجمہ نافع)

اور یہ بھی واضح ہے کہ علی سے نافع کا روایت کرنا موصوف کے رکانہ کا پڑپوتا ہونے

کی صورت میں مستبعد بھی ہے۔ حاصل یہ کہ نافع مجہول ہیں اور رکانہ سے ان کا سماع ثابت نہیں، اور مجہول کی روایت ناقابل اعتبار ہے۔ خلاصہ تذہیب الکمال میں کہا گیا ہے کہ: ابن حبان نے نافع کی توثیق کی ہے۔ حالانکہ موصوف نے توثیق صریح نہیں کی ہے بلکہ اپنی کتاب الثقات میں ان کا ذکر اپنے اس اصول کے تحت کیا ہے کہ جس راوی سے دو آدمی روایت کریں اور اس پر جرح منقول نہ ہو اسے الثقات میں ذکر کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ توثیق صریح نہیں ہے۔ مگر صاحب خلاصہ نے الثقات میں ذکر کر دینے کا یہی مطلب سمجھ لیا کہ ابن حبان نے موصوف کی توثیق کی ہے۔ یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ امام عبدالحق وغیرہ نے نافع کو ضعیف و مجہول کیا ہے۔ مجہول تو اس لئے کہا کہ کسی امام فن نے ان کی توثیق نہیں کی اور ضعیف اس لئے کہ موصوف اپنے بیان میں عدم ضبط کے باعث مضطرب ہیں اور جو مجہول کسی روایت کے بیان میں اضطراب کا شکار ہو وہ جب محض مجہول ہی ہونے کے باعث ناقابل اعتبار یعنی ضعیف ہے تو مضطرب ہونے کی صورت میں بدرجۂ اولی ضعیف و غیر ثقہ ہوگا نیز اس روایت کے ساقط ہونے کی صرف یہی ایک علت نہیں۔ کہ نافع مجہول و ضعیف و مضطرب و تضاد گو ہیں بلکہ ان کی یہ روایت منقطع اور غیر متصل بھی ہے۔ نیز ان سے اس مضطرب روایت کے راوی عبداللہ بن علی بن السائب بھی مضطرب ہیں (کمامرّ) اور نافع سے ان کا سماع بھی ثابت نہیں۔ اس طرح دو جگہ سند میں علتِ انقطاع ہے اور اضطراب ایسا کہ تطبیق و ترجیح کا امکان نہیں۔ لہذا من کل الوجوہ روایت ناقابلِ اعتبار ہوئی اس اضطراب و علت انقطاع کے ہوتے ہوئے اگر نافع و عبداللہ ثقہ بھی ہوتے تو یہ روایت معتبر نہ ہوتی چہ جائیکہ نافع مجہول ہیں اور ان سے روایت کرنے والے عبداللہ بن علی بن السائب کو تقریب التہذیب میں مستور یعنی مجہول الحال کہا اور حنفیوں کی کتاب "نامی مع الحاوی ص۱۴۳" میں ہے۔

"المستور کالفاسق لایکون خبرہ حجۃ فی باب الحدیث"

یعنی فاسق کی طرح مستور کی حدیث بھی حجت نہیں ہوتی۔ موصوف کو ابن حزم وغیرہ نے مجہول اور عبدالحق نے ضعیف کہا، خلاصہ تذہیب الکمال میں امام شافعی سے توثیق نقل کی مگر ظاہر ہے کہ الجرح مقدم علی التعدیل کے اصول سے موصوف کے مجروح

ہونے کا پہلو راجح ہے۔ الحاصل حدیث البتہ کی پہلی سند کا یہ حال ہے دوسری کا حال اس سے بھی خراب ہے چنانچہ دوسری سند کے ناقدین میں سے ایک امام ابن ماجہ بھی ہیں جو فرماتے ہیں کہ:۔

"ابوعبید ترکہ ناجیۃ واحمد جبن عنہ" (سنن ابن ماجہ ص۱۴۹ ج۱)

یعنی امام ابوعبید قاسم بن سلام بغدادی متوفی ۲۲۴ھ جیسے ماہر فن امام الفقہ والحدیث نے اس حدیث کو قطعی طور پر متروک قرار دیا ہے۔ اور امام المحدثین امام احمد نے ضعیف ہونے کے باعث ان سے روایت کرنے کی ہمت نہیں کی۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان دونوں ماہرین فن سے حدیث مذکور کی سخت تضعیف نقل کر کے امام ابن ماجہ نے بھی اس کی تضعیف کر دی ہے۔ اسی طرح اس کی روایت کرنے والے امام ترمذی نے بھی اسے مضطرب بتلایا۔ امام بخاری نے بھی اسے مضطرب کہا۔

ناظرین کرام کو یاد ہوگا کہ مدیر تجلی نے حدیث محمود کو یہ کہہ کر ساقط الاعتبار قرار دیا ہے کہ اس کی روایت کرنے والے امام نسائی نے خود اس پر کلام کیا ہے۔ مگر اپنے اس اصول کو موصوف نے اپنی مستدل طلاق البتہ والی حدیث پر حسب عادت جاری نہیں کیا۔

اس کے مدار علیہ راوی زبیر بن سعید نوفلی ہیں، ان کی اس حدیث کو امام عجلی نے کہا کہ: روی حدیثا منکرا فی الطلاق " (تہذیب التہذیب ص۳۱۵ ج۳) ابوداؤد نے کہا فی حدیثہ نکارۃ "، امام ابن ابی خثیمہ نے کہا " یروی عن ابن المنکدر مناکیر" ان تینوں اماموں کے بیان سے معلوم ہوا کہ زبیر منکر الحدیث ہے خصوصاً حدیث البتہ بقول عجلی ضرور منکر ہے۔ اور امام ابن حبان نے کہا۔

"من کان منکر الحدیث علی قلتہ لا یجوز تعدیلہ الا بعد السبر"

(مقدمہ لسان المیزان ص۱۴ ج۱)

یعنی جو شخص قلیل الحدیث ہونے کے ساتھ منکر الحدیث ہو اس کو عادل کہنا جائز نہیں جب تک کہ اس کی ساری روایت کو جانچ کر یہ دیکھ لیا جائے کہ وہ روایت ثقات کے موافق ہے۔ اس اصول کے تحت زبیر مذکور غیر ثقہ قرار پاتے ہیں کیونکہ ان کو ابن سعد نے قلیل الحدیث کہا، ان کے قلیل الحدیث ہونے کا حال یہ ہے کہ بقول امام صالح بن محمد

بغدادی ان سے صرف دو یا تین حدیثیں مروی ہیں، ان کی قلت حدیث کے باعث انھیں امام صالح نے مجہول بھی کہا ہے، مجہول بھی ضعیف ہو سکتا ہے۔ ضعیف و مجہول میں کوئی منافات نہیں، صحاح ستہ کے مصنفین کے استاذ الاساتذہ امام ابن مدینی نے بھی انھیں ضعیف کہا ہے۔ امام ابو احمد حاکم نے علی الاطلاق فرمایا "لیس بالقوی عندھم"، یعنی موصوف جملہ اہل علم کے نزدیک قوی نہیں ہیں، امام احمد نے انھیں لین کہا۔ ابن معین نے کہا "لیس بشیٔ" (الجرح والتعدیل ص۵۸۲ ج۱، ق۲) ابن معین کا دوسرا قول ہے "ضعیف" (میزان التہذیب) ابن معین کی عادت ہے کہ کبھی کبھی غیر ثقہ ضعیف راوی کو ثقہ کہہ دیتے ہیں جو عمداً جھوٹ نہیں بولتا بلکہ صدوق ہوتا ہے مگر شدت سوء حفظ وغیرہ کے باعث اسے جھوٹا کے معنی میں غیر ثقہ نہیں کہا جا سکتا۔ اور ثقہ اس معنی میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ جھوٹا نہیں ہے۔ مثلاً موصوف نے اشعث بن سوار کوفی کو ثقہ کہا اور دوسرے قول میں ضعیف کہا اور اشعث کے غیر ثقہ ہونے وضعیف ہونے پر اہل علم متفق ہیں (ملاحظہ ہو میزان الاعتدال ص۱۱۲ ج۱ و تقریب التہذیب و تہذیب التہذیب) اس کا مطلب صرف یہی ہے کہ اشعث کو ابن معین نے ثقہ اس اعتبار سے کہا کہ وہ جھوٹے نہیں بلکہ فی نفسہٖ صدوق ہیں مگر غیر ثقہ اس اعتبار سے ہیں کہ کثرت خطا و سوء حفظ کے باعث ناقابل اعتبار ہیں۔ اسی طرح اسی معنی میں ابن معین نے بہت سے رواۃ کو بیک وقت ثقہ وغیر ثقہ دونوں کہا۔ اس کی ایک مثال اشعث کی ہے دوسری مثال جراح بن ملیح کی ہے کہ موصوف کو ابن معین نے اسی اصول کے تحت ثقہ یعنی "لا باس" (ثقہ) اور "ضعیف الحدیث" بھی کہا (تہذیب التہذیب ترجمہ جراح) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ (التنکیل ص۶۹ ج۱)

اس بات کو پیش نظر رکھنے سے ابن معین کے اقوال جرح و تعدیل میں ظاہری تعارض و تضاد ختم ہو جاتا ہے اور اس جلیل القدر امام فن کے اقوال میں ظاہری تعارض کو رفع کرنے کی یہ بہترین صورت بھی ہے اس بات کو پیش نظر رکھ کر دیکھئے تو نظر آتا ہے کہ ابن معین نے اپنے ایک قول میں زبیر کو ثقہ کہا (تہذیب التہذیب ترجمہ زبیر) تو دوسرے قول میں ضعیف و لیس بشیٔ بھی کہا ہے۔ لیکن دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے، ابن معین کا مقصود تو یہی ہے کہ زبیر غیر ثقہ ہی ہیں مگر جھوٹے نہیں (کما لایخفی) کیونکہ ناظرین دیکھ رہے ہیں

کہ زبیر کو تمام ائمہ فن نے غیر ثقہ کہا ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ ابن معین ایک طرف تمام اہل علم کی موافقت میں زبیر کو لیس بشئ و ضعیف کہیں اور دوسری طرف تضاد بیانی کا شکار ہو کر اسے ثقہ بھی کہیں خصوصاً اس صورت میں کہ امام ابن حزم نے اسے متروک کہا (محلی ص۱۹۱ ج ۱۰)
امام عبدالحق نے طلاق البتہ کے تمام رواۃ کو ضعیف قرار دے کر "الزبیر اضعفھم" کہا ہے (تعلیق المغنی) کشف الاحوال فی نقد الرجال ص۴۲ میں اسے "لیس بثقۃ" کہا گیا ہے۔
(ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے الجرح والتعدیل ص۵۸۲ ج۱ قسم دوم و تہذیب التہذیب وغیرہ) یہ شخص اپنی عدم ثقاہت کے ساتھ راوی حدیث نافع کی طرح مضطرب ہے، ایک بار کہتا ہے۔
عن عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ حدثنی ابی عن جدی انہ طلق امرأتہ البتۃ الخ" (مسند دارمی ص۱۹۴) دوسری بار کہتا ہے۔" عن عبد اللہ بن علی بن رکانۃ عن ابیہ عن جدہ (سنن ابی داؤد و دارقطنی) تیسری بار کہتا ہے۔" عن عبد اللہ بن علی بن السائب (دارقطنی) اسی طرح کبھی رکانہ کو طلاق دہندہ کہا گیا کبھی ان کے لڑکے یزید کو نیز اسی سے معلوم ہوا کہ زبیر کی سند میں کبھی اسی عبداللہ بن علی بن السائب کا نام آ رہا ہے۔ جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور دراصل اسی شخص سے یہ حدیث مروی ہی ہے مگر زبیر کے عدم ضبط و اضطراب نے اس کی جگہ دوسروں کا نام بھی کبھی کبھی کر دیا۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ حدیث مذکور اگرچہ بظاہر دو سندوں سے مروی ہے لیکن درحقیقت اس کا دارو مدار صرف عبداللہ بن علی بن السائب پر ہے جس کا حال معلوم ہوا کہ مستور ہے اور حنفی مذہب میں مستور کی روایت فاسق کی طرح باطل ہے۔ زبیر سے اس روایت کو امام ابن المبارک و جریر بن حازم نے نقل کیا ہے۔ (سنن دارقطنی و مسند طیالسی ص۱۶۴ جزء ۵) یہ دونوں ثقہ رواۃ میں سے ہیں صرف جریر پر کچھ کلام مدفوع ہے جس کا اعتبار نہیں (مقدمہ فتح الباری و تہذیب التہذیب)
شاید کسی نے جریر پر کچھ کلام کر دیا اسی کو دفع کر کے مدیر تجلی سمجھے کہ یہ حدیث قابل اعتبار ہو گئی حالانکہ اصل ضعف زبیر کے باعث ہے اور اس سے زیادہ اس کے اضطراب کے باعث ہے بلکہ ہمارے خیال میں اس کا اصل باعث یہ ہے کہ مفصلہ بالا تفصیل کے مطابق اس کا دار و مدار عبداللہ بن علی بن السائب جیسے مستور و مضطرب راوی پر ہے۔ مدیر تجلی نے شاید اپنے محدث شہیر و علامۂ کبیر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کی تقلید میں اصول حدیث

سے کلی اعراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ زبیر کی امام ابن معین نے توثیق کی مگر اپنی عادت وفطرت کے مطابق اس کا ذکر نہیں کیا کہ ابن معین نے موصوف کو "لیس بشیء وضعیف"، یعنی غیر ثقہ کہنے میں ماہرین کی موافقت کی۔ اس تلبیس کاری کی کوئی انتہا ہے کہ ابن معین کا جو قول تمام اہل علم کے مطابق ہے اس کا ذکر تک نہیں کیا۔ مگر جو قول محتمل المعانی ہونے کے ساتھ دوسرے اہل علم کے خلاف ہے اس کو دلیل وحجت بنا لیا۔ پھر مدیر تجلی نے محض تلبیس کاری یا اپنی معروف جہالت کے باعث حدیث مذکور کے اضطراب کی بحث کو نہیں چھیڑا۔ اسی مضطرب حدیث کے بعض بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق دہندہ یزید یا عبد یزید ہیں (اصابہ تذکرہ عبد بن یزید وغیرہ) اگر ان دونوں مضطرب ومتضاد روایتوں کو مدغم کر دیجئے تو تضاد وتعارض کا مزید باعث ہوں گی۔

ناظرین کو معلوم ہے کہ سنن نسائی میں آئی ہوئی حدیث محمود پر مدیر تجلی نے امام نسائی کے کلام کو رد حدیث کا ذریعہ بنا لیا۔ مگر یہاں معاملہ یہ ہے کہ صحاح ستہ کے اساتذہ بھی اسے ضعیف بتلاتے ہیں۔ نیز اصحاب ستہ کے اصول سے بھی ضعیف قرار پاتی ہے۔ پھر بھی مدیر تجلی اسے حجت بنائے ہوئے ہیں۔ اصحاب ستہ سے مقدم امام ابو عبید نے تو اسے متروک ہی کہا ہے (کمامر) امام احمد بن حنبل (جو صحاح ستہ کے استاذ یا استاذ الاساتذہ ہیں) اس حدیث کو ضعیف سمجھتے اور اس قدر ضعیف سمجھتے تھے کہ بقول ابن ماجہ اس کو موصوف نے اپنی کتاب مقدس میں داخل بھی نہیں کیا۔ اس کے بالمقابل موصوف امام احمد نے بیک وقت کی طلاق ثلثہ کے ایک ہونے والی حدیث رکانہ داخل سند کی ہے اور بتصریح امام ابن تیمیہ اسی کو امام احمد نے طلاق البتہ والی حدیث کے بالمقابل صحیح قرار دیا ہے۔ نیز امام بخاری نے بھی حدیث البتہ کو مضطرب بتلا کر ضعیف قرار دیا۔ مدیر تجلی کے گھر والے بھی حدیث البتہ کو ضعیف قرار دیتے ہیں اور اسے اپنے تقلیدی مذہب یعنی مذہب حنفی کے خلاف سمجھتے ہیں چنانچہ اس حدیث سے امام شافعی نے بیک وقت طلاق ثلثہ کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے کہا تھا کہ "ولم نعلمه فهي ان يطلق البتة يريد بها ثلاثا"، یعنی طلاق بتہ والی اس حدیث میں بیک وقت تین طلاقوں کی ممانعت معلوم نہیں ہوتی۔ امام شافعی رح کے اس استدلال پر مدیر تجلی کے خاص معتمد علیہ علامہ ترکمانی

نے کہا۔ " قلت ھذا الحدیث ضعفوہ وقال صاحب التمھید وعلی تقدیر صحتہ لا نعلم ماذا کان علیہ السلام یرید ان یقول لہ لو قال اردت الثلاث "
(الجوھر النقی علی سنن البیہقی ص۳۲۹)

یعنی حدیث البتہ کو بقول صاحب تمہید (ابن عبدالبر) اہل علم نے ضعیف کہا اور اگر اسے صحیح فرض کر لیں تو ہمیں معلوم نہیں کہ اگر طلاق دہندہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کرتا کہ میں نے تین طلاقوں کی نیت سے طلاق البتہ دی تو آپ اس موقع پر کیا فرماتے ؟ مدیر تجلی کے دوسرے خصوصی معتمد علیہ علامہ زیلعی حنفی نے نصب الرایہ ص۳۳۵ تا ۳۴۲ ج۲ میں حدیث البتہ کے ضعیف ہونے کی بخوبی تصریح کی ہے، امام عبدالحق، ابن قیم ابن حجر، ابو عبید، احمد، ابن حزم، ابن تیمیہ اور تمام اہل فن نے اسے مضطرب و ضعیف و ساقط الاعتبار قرار دیا ہے (کما مرّ و سیاتی)

اور جیسا کہ ہم عرض کر آئے ہیں اس حدیث پر احناف بلکہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا بھی پورے طور پر عمل نہیں ہے، پھر اسے حجت بنانا کیا معنی رکھتا ہے ؟ ہم بتلا آئے ہیں کہ حدیث البتہ مسلک اہل حدیث کے موافق و تقلیدی مسلک کے مخالف ہے پھر تو وہ مسلک اہلحدیث کی صحت پر ایک دلیل ہوئی اور مسلک تقلیدی کے خلاف رد بلیغ بنی۔

حاصل یہ کہ حدیث البتہ کی دو سندوں میں سے ہر ایک متضاد و متناقض اور مضطرب سند و متن کی حامل ہونے کے باعث ساقط الاعتبار ہے، لہذا یہ کسی طرح بھی ابن جریج والی حدیث کے بالمقابل اصح نہیں ہو سکتی جو معنوی طور پر مسند احمد کی حدیث صحیح سے تائید یافتہ اور نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کے موافق ہے۔ متعدد اہل علم نے تصریح کی ہے کہ امام ابو داؤد نے حدیث البتہ کو جو حدیث ابن جریج سے اصح کہا تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کے نزدیک حدیث البتہ بالکل صحیح ہی ہے بلکہ امام ابن قیم رح کی پیش کردہ تفصیل کے مطابق ان کی نظر میں یہ دونوں ہی روایتیں ضعیف ہیں۔ کیونکہ ابن جریج کی سند میں ایک مجہول اور حدیث البتہ میں بھی مضطرب و مجہول و ضعیف رواۃ ہیں، جس کے باعث دونوں ضعیف ہیں۔ مگر دونوں میں حدیث البتہ امام ابو داؤد کی نظر میں اصح ہے کیونکہ وہ اولاد رکانہ سے مروی ہے لیکن ناظرین دیکھ چکے ہیں کہ اصول و ضوابط کے

اعتبار سے حدیث ابن جریج ہی حدیث البتہ سے اصح ہے۔

اب ناظرین حدیث ابن جریج کی سند و متن بھی ملاحظہ فرمائیں،

"ابن جریج اخبرنی بعض بنی ابی رافع عن عکرمہ عن ابن عباس قال طلق عبد یزید ابو رکانۃ واخوتہ ام رکانۃ الخ" یعنی بعض بنی ابی رافع نے بحوالہ عکرمہ کہا کہ ابن عباس نے فرمایا کہ عبد یزید ابو رکانہ نے اپنی بیوی ام رکانہ عجلہ بنت عجلان کو طلاق دے کر ایک مزنیہ عورت سے شادی کرلی۔ اس مزنیہ عورت نے دربار نبوی میں آکر کہا میرے شوہر نامرد ہیں ان سے میری تفریق کرا دیجئے۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو اس پر غصہ آگیا۔ پھر آپ نے ابو رکانہ اور اولاد رکانہ کو بلایا۔ اور ابو رکانہ کو حکم دیا۔ کہ مزنیہ عورت کو طلاق دے کر اپنی مطلقہ بیوی عجلہ بنت عجلان سے رجوع کرلو۔ انھوں نے مزنیہ عورت کو طلاق دے کر کہا کہ ام رکانہ سے رجوع کیسے کرلوں جب کہ میں اسے تین طلاقیں دے چکا ہوں، آپ نے فرمایا مجھے معلوم ہے تم رجوع کر سکتے ہو، کیونکہ حکم قرآنی مطابق عدت طلاق دینے کا ہے، مطلب یہ کہ خلاف حکم قرآنی طلاق دینے کے باعث صرف ایک ہی طلاق جو مطابق عدت تھی واقع ہوئی (ملاحظہ ہو سنن ابی داؤد، سنن بیہقی ص ۳۳۹ ج ۴ نیز اصابہ ص ۴۳۷ ج ۳ بحوالہ عبدالرزاق و ابو داؤد)

اس جگہ یہ بات قابل غور ہے کہ مندرجہ بالا حدیث میں طلاق دہندہ رکانہ کے باپ عبد یزید کو بتلایا گیا ہے۔ اور اس کے بالمقابل جس حدیث البتہ کو امام ابو داؤد نے اصح کہا ہے اس میں طلاق دہندہ خود رکانہ کو بتلایا گیا ہے اس طرح دونوں حدیثیں دو الگ الگ طلاق کا افادہ کرتی ہیں۔ دریں صورت بعض اہل علم کا کہنا ہے کہ امام ابو داؤد پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب آپ کی نقل کردہ دونوں حدیثوں میں دو الگ الگ واقعات طلاق کا تذکرہ ہے تو آپ دونوں کو صرف ایک واقعہ بتلا کر طلاق البتہ والی حدیث کو دوسری پر کیوں ترجیح دے رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ امام ابو داؤد کی کھلی ہوئی لغزش اور خطا ہے۔ بعض اہل علم کے نزدیک حدیث ابن جریج بایں لفظ صحیح نہیں ہے کہ واقعہ طلاق رکانہ کے باپ عبد یزید کے ساتھ پیش آیا تھا۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ واقعہ مذکورہ رکانہ کے ساتھ پیش آیا مگر حدیث ابن جریج کے مجہول راوی بعض بنی ابی رافع کی زبان سے بے خیالی و عدم تحفظ کے باعث رکانہ کی جگہ

"ابو رکانہ" کا لفظ نکل گیا۔ یہی بات ام رکانہ کے لفظ میں بھی ہوئی۔ مگر اتنے سے وہم کے باوجود حدیث مذکور حدیث البتہ کے بالمقابل باعتبار سند و متن اصح ہے۔

بعض بنی ابی رافع نے اس مفہوم کی حدیث بایں الفاظ بھی نقل کیا ہے کہ:۔

عن عکرمہ ان ابن عباس قال طلق رجل علی عہد النبی صلے اللہ علیہ وسلم امراتہ ثلاثاً فقال النبی صلے اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا قال انی قد طلقتہا ثلاثا قال قد علمت فقرء النبی صلے اللہ علیہ وسلم یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن قال فارا تجعھا۔

یعنی عکرمہ نے کہا کہ ابن عباس نے بیان کیا کہ عہد نبوی میں ایک شخص نے اپنی بیوی کو بیک وقت تین طلاقیں دے دیں تو اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجوع کر لینے کو کہا مگر شخص مذکور نے یہ عذر کیا کہ میں تینوں طلاقیں دے چکا ہوں جس کے جواب میں حضورؐ نے قرآنی آیت "یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء الخ تلاوت کی۔ یعنی کہ آیت مذکورہ کا حاصل معنی یہ ہے کہ ایک وقت کی تینوں طلاقیں ایک رجعی طلاق ہوتی ہیں چنانچہ شخص مذکور نے رجوع کر لیا۔

(مصنف عبدالرزاق صفحہ ۳۹۱ ج ۶)

مذکورہ بالا حدیث میں بعض بنی ابی رافع نے طلاق دہندہ کا نام مبہم رکھا ہے جس کی تعیین رکانہ اور ابو رکانہ دونوں سے کی جا سکتی ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم بتلا چکے ہیں کہ رکانہ کی حدیث البتہ اور عبد یزید کی مجلس واحد کی طلاق ثلاثہ والی دونوں حدیثیں دو مختلف اشخاص کے ساتھ پیش آنے والے دو مختلف قسم کے واقعات طلاق کا افادہ کرتی ہیں۔ اس لئے دونوں میں معنوی اختلاف نہیں ہے دریں صورت حدیث البتہ کو محض اولاد رکانہ سے مروی ہونے کے باعث اصح کہنا جبکہ حدیث ابن جریج کے رواۃ کا بھی رکانہ کے خاندان سے تعلق ہے کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حدیث ابن جریج کے راوی اول حضرت ابن عباس بھی خاندان رکانہ ہی کے آدمی ہیں۔ اور ان کی علمی شان بہرحال اس اولاد رکانہ سے کہیں زیادہ بلند و بالا ہے جو اپنے بیان میں مضطرب ہے۔ ابن عباس کے مقابلہ میں مضطرب البیان اولاد رکانہ کی بات

کو اصح قرار دینا خلاف اصول ہے ، خصوصًا اس صورت میں کہ ابن عباس بھی خاندان رکانہ کے فرد ہیں اور ان کے معاصر بھی رکانہ کے معاصر ابن عباس کے بالمقابل بعد میں آنے والی اولاد رکانہ جس نے رکانہ کا زمانہ پایا ہی نہ ہو اور مضطرب البیان بھی ہو کیونکر قابل ترجیح ہے ؟
ابن عباس سے اس واقعہ کے راوی حضرت عکرمہ جلیل القدر تابعی اور ابن عباس کے خصوصی شاگرد اور مولیٰ ہیں اور بفرمان نبوی "مولی القوم منھم" خاندان رکانہ کے فرد قرار پاتے ہیں کیونکہ ابن عباس خاندان رکانہ ہی کے ہیں۔ عکرمہ علم وفضل و ثقاہت میں اس اولاد رکانہ سے کہیں بلند و بالا ہیں جو اپنے مورث کے واقعہ طلاق کی تفصیل بتلانے میں مضطرب ہے نیز غیر ثقہ بھی۔ حضرت عکرمہ کی شان ثقاہت وفقاہت کے سامنے اولاد رکانہ بہت کمتر ہے پھر ان کی روایت کے بالمقابل اولاد رکانہ کی کیا حیثیت ہو سکتی ہے ؟ حضرت عکرمہ کی شان میں اپنی عادت کے مطابق مدیر تجلی نے ہرزہ سرائی کی ہے جس کی حقیقت بیان کی گئی ۔
عکرمہ سے اس حدیث کے راوی بعض بنی رافع مولی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور بفرمان نبوی "مولی القوم منھم" یہ بھی خاندان نبوی کے فرد ہوئے اور حضور بھی رکانہ کے خاندان کے تھے اس اعتبار سے موصوف بھی خاندان رکانہ کے فرد ہوئے ، عکرمہ سے روایت کرنے والے یہ بعض بنی رافع مجہول ہیں ۔ ظاہر ہے کہ کسی سند میں ایک مجہول کا ہونا اتنا معیوب نہیں جتنا کہ مضطرب وضعیف کا ہونا جن کا آپس میں لقاء وسماع بھی ثابت نہ ہو اور جن کا بیان متضاد و متعارض و مضطرب بھی ہو ۔

تنبیہ

اس جگہ پندرہ روزہ ترجمان میں بعض ایسے مباحث تحریر کئے گئے تھے جن کا ذکر گذشتہ صفحات میں آچکا ہے اس لئے ان مباحث کو یہاں سے حذف کر دیا گیا ہے ۔

حدیث میں مدیر تجلی کی تحریف

مندرجہ بالا تلبیس کاری کے بعد مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ :۔

"بہرحال جس حدیث رکانہ کو مولانا اکبر آبادی نے اپنے موقف کی دلیل بنایا ہے وہ علم وتحقیق کے کسی بھی قاعدے سے ان کے لئے مفید نہیں ہے۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ ابن جریج یا مسند والی روایت لفظاً لفظاً درست ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رکانہ نے تین کا عدد بولا تھا۔ لفظ طلاق کو تین بار جوش میں دہرا دینا بھی تو ایسا ہی عمل ہے جس کے بارے میں سننے والا کہہ سکتا ہے کہ تین طلاقیں دی گئیں الخ"

حالانکہ جس حدیث رکانہ کو مولانا اکبر آبادی نے مسئلہ زیر بحث میں بطور دلیل پیش کیا ہے۔ اس میں تفصیل کے بغیر صراحت ہے کہ موصوف نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں جن کو حضورؐ نے ایک رجعی طلاق قرار دیا تھا۔ پھر یہ حدیث رکانہ بلاشک وشبہ اصول شریعت کے بالکل مطابق ہے۔ نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت اسی حدیث کے مطابق ہیں۔ اگر بالفرض یہ حدیث نہ ہوتی تو نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت اہلحدیث کے اختیار کردہ اس موقف پر دلیل قاطع کی حیثیت سے موجود ہیں۔ لہذا موقف اہلحدیث کے اثبات کے لئے یہ حدیث صرف مؤید کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور کوئی شک نہیں کہ یہ حدیث نصوص کتاب وسنت اور اجماع صدر امت کے مطابق اور سنداً صحیح وقابل حجت ہونے کے باعث موقف اہل حدیث کے لئے ایک دلیل قاطع ہے۔ البتہ مدیر تجلی کے خانہ ساز اصول علم وتحقیق کے اعتبار سے ضرور غیر مفید ہے جن کا نہ کوئی سر ہے نہ پیر۔ نیز مدیر تجلی کے اختراعی اصول کا استعمال بھی مقلدانہ مصالح کے پیش نظر کہیں ہوتا ہے اور کہیں نہیں۔ پھر مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس کے نزدیک مولانا اکبر آبادی کی پیش کردہ حدیث کیونکر موقف اہلحدیث پر دلیل نہ تسلیم کی جائے؟ برسبیل تنزل مدیر تجلی حدیث مذکور کو لفظ بلفظ درست مان کر یہ تحریف فرماتے ہیں کہ اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ رکانہ نے تین کا عدد بولا تھا، لفظ طلاق کو تین بار دہرا دینے کو بھی سننے والا کہہ سکتا ہے کہ تین طلاقیں دی گئیں، آخر مدیر تجلی کو بلاوجہ اپنی طرف سے حدیث میں تحریف کی اجازت شریعت کے کس قانون اور علم وتحقیق کے کس قاعدے سے حاصل ہوگئی ہے۔ جب حدیث میں ہے کہ:۔ "طلق رکانۃ امراتہ ثلاثا فی مجلس واحد" تو

اس کا صاف سیدھا مطلب یہ ہے کہ موصوف نے تین طلاقیں ایک مجلس میں دی تھیں، جب اس میں یہ تفصیل نہیں کہ انھوں نے محض جوش میں تین مرتبہ لفظ طلاق کو دہرایا تھا تو ظاہر حدیث سے اعراض وانحراف کر کے دوسرا معنی ایجاد کرنا کس اصول سے جائز ہے؟ یہ ہم نے مانا کہ تین بار طلاق کو دہرانے کو کبھی بعض آدمی تین طلاق کہہ دیتے ہیں مگر جب کہ ظاہر حدیث نیز نصوص کتاب وسنت ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتی ہیں۔ خواہ متفرق الفاظ میں خواہ مجموعی الفاظ میں خواہ ایک کی نیت سے خواہ تین کی نیت سے ہوں۔ اس صورت میں کس شرعی قاعدے سے مدیر تجلی کو اس حدیث میں تحریف کر کے خود ایجاد معنی پہنانے کی اجازت حاصل ہوگئی ہے ظاہر ہے کہ اس تحریف واختراعی معنی کی اجازت مدیر تجلی کو محض اس بنا پر نہیں دی جاسکتی کہ اس سے ان کے تقلیدی موقف پر آنچ نہیں آنے پائے گی۔ مولانا اکبرآبادی کی پیش کردہ حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ جس وقت حضورؐ کو یہ اطلاع دی گئی کہ رکانہ نے تینوں طلاقیں دی تھیں اس وقت آپؐ کو یہ تفصیل نہیں معلوم تھی کہ یہ تینوں طلاقیں تین مختلف اوقات میں متفرق طور پر یکے بعد دیگرے تین مختلف طہروں میں دی گئی ہیں یا محض ایک ہی وقت اور ایک ہی مجلس میں تینوں طلاقیں دی گئی ہیں؟ اس لئے جب آپؐ کو ان طلاقوں پر رکانہ کی پریشانی کا علم ہوا تو آپؐ نے اس غرض سے ان سے تفصیل پوچھی کہ اگر تینوں طلاقیں ایک ہی مجلس میں دی گئی ہوں تو قانون شریعت کے مطابق دو طلاقیں لغو وباطل ہو کر صرف ایک شمار ہوگی اس لئے انھیں سمجھا دیں، کہ پریشانی کی بات نہیں تم رجوع کر سکتے ہو۔ کیونکہ یہ ایک ہی طلاق ہوئی۔ مگر اس حقیقت سے صرف نظر کر کے بطور تلبیس مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ:۔

"اگر ایک وقت کی متعدد طلاقیں اس زمانے میں ایک ہی ہوا کرتی تھیں تو بغیر کسی تحقیق وتدقیق ہی کے حضورؐ فرما دیتے کہ پریشان کیوں ہوتے ہو ایک وقت میں تین طلاقیں نہیں پڑا کرتیں"

حالانکہ رکانہ سے حضورؐ کی دریافت کردہ تفصیل کا مقصد ہی یہ تھا کہ اگر یہ طلاقیں ایک ہی مجلس میں دی گئی ہوں تو انھیں بتلا دیں کہ محض ایک ہی طلاق ہوئی رجوع کر سکتے ہو مگر مدیر تجلی کی تلبیس کاری کی انتہا ہی نہیں وہ مزید فرماتے ہیں کہ:۔

" علاوہ ازیں رکانہ کو شدید غم اور صدمہ آخر کیوں تھا۔ مولانا اور ان کے ہم رائے حضرات بڑے شد و مد سے دعویٰ کرتے ہیں کہ زمان رسالت و دور صدیقی اور ابتدائی دور فاروقی میں ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں تو کوئی بتائے کہ رکانہ شدید صدمہ وغم میں مبتلا کیوں ہوئے اور حضور ﷺ کی خدمت میں یہ بتانے دوڑے کیوں آئے کہ میری نیت ایک ہی کی تھی "

رکانہ کے شدید غم وغصہ کا باعث تو ظاہر ہے کہ وہ شرعی مسئلہ نہیں جانتے تھے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی ہیں، وہ بیچارے سمجھے کہ تینوں طلاقیں ہو گئیں اس لئے انھیں بیوی کے ہاتھ سے نکل جانے کا شدید غم وغصہ ہوا اور ایسا بہت ہوا ہے کہ صحابہ کو کوئی مسئلہ معلوم نہیں تھا اور وہ اپنی سمجھ سے اس کا دوسرا مطلب سمجھتے رہے پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے صحیح نوعیت بتلائی۔ لیکن مدیر تجلی کی تلبیس کاری کی کوئی انتہا نہیں کہ اس طرح کی بے معنی لغو طرازی کرتے ہیں۔ اس حدیث میں اس کا ذکر نہیں کہ رکانہ طلاق کے بعد حضور ﷺ کی خدمت میں دوڑے ہوئے یہ بتانے آئے کہ میری نیت ایک طلاق کی تھی۔ یہ مدیر تجلی کا اپنا اختراع کردہ جملہ ہے جو مولانا اکبر آبادی کی پیش کردہ حدیث رکانہ میں نہیں ہے البتہ طلاق البتہ والی روایت کو صحیح فرض کرنے کی صورت میں رکانہ کے غم کا سبب یہ سمجھنا چاہیے کہ گناہ عظیم میں مبتلا ہونے کا موصوف کو غم تھا (کما مر)

ناظرین دیکھ رہے ہیں کہ حدیث رکانہ میں صرف یہ ہے کہ جب رکانہ غمگین ہوئے تو حضور ﷺ نے پوچھا کہ تم نے تین طلاقیں ایک ہی مجلس میں دی ہیں یا نہیں؟ جب انھوں نے کہا کہ ایک ہی مجلس میں، تو آپ نے انھیں ایک طلاق قرار دے کر رجوع کی اجازت دی۔ مدیر تجلی اپنی طرف سے یہ بات گھڑ کر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:۔

" جس وقت حضور ﷺ نے دریافت فرمایا کہ تم نے طلاق کس طرح دی تو اس وقت حضور ﷺ کے علم میں یقیناً یہ بات تھی کہ رکانہ بیک وقت تین طلاقیں دے کر آئے ہیں، ایسا نہیں کہ حضور ﷺ یہ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ تم نے بیک وقت دی ہیں یا تین مختلف طہروں میں؟ رکانہ کا پریشان حال آنا اور آتے ہی قسم کھانا قطعیت کے ساتھ بتلاتا ہے کہ جو کچھ پیش آیا دفعۃً پیش آیا الخ " (طلاق نمبر ص۲۵)

یہود و نصاریٰ کو تحریف کرنے کی عادت بہ تصریح قرآن اس لئے پڑی تھی کہ وہ اس کے ذریعہ اپنی روزی روٹی نیز حصول زر و مال اور جلب منفعت کی امید و توقع رکھتے تھے جیسا کہ ارشاد ہے "یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ لیشتروا بہ ثمنا قلیلا"، یعنی یہ لوگ اپنی خانہ ساز اختراعی باتیں اللہ کی طرف اس لئے منسوب کر دیتے ہیں تاکہ کچھ روپیہ پیسہ حاصل کر سکیں، مگر تحریف کی یہ انوکھی عادت مدیر تجلی میں معلوم نہیں کس طرح آئی کہ وہ اپنی طرف سے ایجاد کر کے فرما رہے ہیں کہ حضورؐ کو یقیناً یہ علم تھا کہ رکانہ بیک وقت تین طلاقیں دے کر آئے ہیں، کیونکہ حدیث رکانہ میں صاف طور پر ہے کہ حضورؐ نے ان سے یہی پوچھا تھا کہ:-

"فی مجلس واحد"؟ یعنی تم نے یہ تینوں طلاقیں ایک ہی مجلس میں دی ہیں، رکانہ نے کہا "نعم" ہاں، میں نے ایک ہی مجلس میں تینوں طلاقیں دی ہیں"۔

اس صاف و صریح حدیث کے باوجود اگر تحریف کرنے کی قسم ہی مدیر تجلی نے کھا رکھی ہو اور حقیقت کو مسخ کرنے پر اس لئے کمربستہ ہو گئے ہوں کہ تجلی کی اشاعت بڑھا کر کچھ پیسے زیادہ حاصل کریں تو کوئی کیا کر سکتا ہے؟ ہم عرض کر چکے ہیں کہ اس حدیث میں اس بات کا اشارہ بھی نہیں کہ رکانہ نے دربار نبوی میں حاضر ہو کر قسم کھا کر کہا کہ میری نیت ایک طلاق کی تھی۔ قسم اور نیت والی بات صرف حدیث البتہ میں ہے جس کا ناقابل حجت ہونا ظاہر ہو چکا ہے، زیر بحث حدیث کے ضمن میں اس جملہ کا استعمال بالکل بے محل ہے۔ ایک طرف مدیر تجلی سرے سے اس بات کے منکر ہیں کہ حضورؐ نے رکانہ سے یہ پوچھا کہ تینوں طلاقیں ایک ہی مجلس میں دی تھیں یا نہیں؟ دوسری طرف اپنی تکذیب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:-

"ایک ہی مجلس والے سوال و جواب کی کوئی تصدیق دوسری قوی روایات سے نہیں ہوتی، درایۃً بھی یہ خلاف قیاس ہے الخ"

گویا موصوف کو تسلیم ہے کہ مسند احمد والی حدیث میں ایک ہی مجلس میں تینوں طلاقوں کے دینے یا نہ دینے کا سوال و جواب موجود ہے۔ مگر پہلے تو وہ اس کے منکر سے نظر آتے ہیں پھر یہ تسلیم کیا اور اس تسلیم کے ساتھ یہ فرمانا کہ دوسری قوی روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی"۔

عجیب بات ہے کیونکہ نصوص قرآنیہ واحادیث نبویہ پوری طرح سے اس حدیث کی تائید میں موجود ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ یہ حدیث بذات خود اتنی قوی اور صحیح ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں باعتراف حافظ ابن حجرؒ نص قاطع ہے اور کسی تاویل کا احتمال نہیں رکھتی حافظ ابن حجر مدیر تجلی ہی کے ہم موقف ہیں، گویا یہ ہمارے مخالفین کی طرف سے ہماری موقف کی صحت کا اعتراف ہے، مدیر تجلی کو اگر یہ حدیث قوی نظر نہیں آتی اور دوسری قوی روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی تو ؎

گر نہ بیند بروز شپرہ چشم
چشمۂ آفتاب را چہ گناہ؟

گذشتہ صفحات میں ہم بتلا چکے ہیں کہ نصوص کتاب وسنت اسی حدیث صحیح کی تائید میں ہیں۔ مدیر تجلی حدیث نبوی کو اپنی مقلدانہ تحریف کاری سے رد کرنے کے لئے فرماتے ہیں کہ "مجلس" کی بحث اس لئے بھی غیر ضروری ہے کہ مقالہ نگاروں کا موقف ہے کہ تین طلاقیں صرف اسی صورت میں مانو جب وہ قرآن کی ہدایت کے مطابق تین مہینوں میں الگ الگ دی گئی ہوں الخ" گویا مدیر تجلی ایک طرح سے فرمان نبوی اور آپ ؐ کے سوال وجواب کو غیر ضروری قرار دیتے ہیں "نعوذ باللہ من فتنۃ التقلید"، موصوف کی اس لغو طرازی کی حقیقت آگے کھلے گی۔

مدیر تجلی کی دوسری تحریف

مسند احمد کی حدیث رکانہ کے آخر میں حضرت ابن عباس کا درج ذیل فتوی اسی سند سے منقول ہے جس سند سے یہ حدیث منقول ہے۔

"وکان ابن عباس یری انما الطلاق عند کل طھر"، یعنی اس حدیث کی بنا پر ابن عباس فرماتے ہیں کہ ہر طہر میں الگ الگ دی ہوئی طلاق ہی واقع ہوگی۔ مطلب یہ کہ ایک ہی طہر میں کئی طلاقیں نہیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ اس حدیث کا حاصل معنی یہی ہے اس روایت کا صاف مطلب جو ہر شخص کی سمجھ میں آتا ہے یہی ہے کہ حدیث رکانہ کے مطابق حضرت

ابن عباسؓ کا بھی فتویٰ یہ تھا کہ بیک وقت دی ہوئی تینوں طلاقیں واقع نہیں ہوں گی بلکہ صرف ایک واقع ہوگی اور دوسری، تیسری طلاقیں علیحدہ علیحدہ طہر میں دینے سے واقع ہوں گی۔
مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ:۔

رہا امام احمد کا یہ فرمانا کہ ابن عباس کی رائے تھی کہ طلاق ایک ساتھ نہیں بلکہ ہر طہر میں الگ الگ ہونی چاہئے اور یہی سنت بھی ہے تو ایک ابن عباس ہی کیا تمام علماء سلف وخلف کی رائے یہی ہے کہ طریق قرآن کا اتباع کرنا چاہیئے اور ایسا ہی کرنا پسندیدہ ہے، ہم احناف کے نزدیک تو اس طریق سے انحراف سخت گناہ ہے۔ مگر بحث گناہ و ثواب کی نہیں، پڑنے نہ پڑنے کی ہے۔ الخ"

اولاً مدیر تجلی نے حدیث کے اس حصہ کو امام احمدؒ کا فرمان قرار دیا ہے جو بدترین قسم کی تلبیس کاری و بددیانتی ہے۔ ثانیاً حدیث کے اس حصہ کو امام احمد کا قول بتلا کر اس کا یہ معنی بتلایا کہ حضرت ابن عباس علیحدہ علیحدہ طہروں میں طلاق دینی سنت سمجھتے تھے جب کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ابن عباس اپنی روایت کردہ حدیث رکانہ کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک سمجھتے ہوئے علیحدہ علیحدہ طہر میں دی ہوئی طلاقوں ہی کو واقع مانتے تھے، ایک مجرمانہ تلبیس کاری ہے۔ اس تلبیس کے ذریعہ مدیر تجلی نے اصل حقیقت مسخ کردی ہے کیونکہ اس حدیث کے اس ٹکڑے کا مفاد صرف یہ ہے کہ حدیث کے مطابق ابن عباس بھی ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دیتے تھے۔ مدیر تجلی کی تحریف سے اس کا معنی بدل گیا۔

ثانیاً مدیر تجلی کا یہ کہنا کہ علیحدہ علیحدہ تینوں طہروں میں طلاق دینا ہی سنت ہے اور ابن عباس ہی کیا تمام علماء سلف وخلف کی یہی رائے ہے کہ طریق قرآن کا اتباع کرنا چاہیئے ایک افتراء اور اختراع کردہ بات ہے کیونکہ امام مالک سے منقول ہے کہ "ما ادرکت احداً من اھل بلدنا ممن یریٰ ذلك ولا یفتی به ولا اریٰ ان یطلقھا ثلث تطلیقات عند کل طھر ولکن تطلیقۃ واحدۃ ویمھل حتی تنقضی عدۃ کما وصفنا

(المدونۃ الکبریٰ للامام مالك ص۱۰۱ ج۵)

یعنی امام مالک نے فرمایا کہ میرا اور میرے شہر مدینہ منورہ کے کسی صاحب فتویٰ کا یہ فتویٰ نہیں کہ آدمی ہر طہر میں ایک ایک طلاق دے کر تین طہروں میں تین طلاقیں دے ڈالے بلکہ صرف

ایک طلاق ایک طہر میں دے کر طلاق سے رک جائے حتی کہ عدت ختم ہو کر عورت بائنہ ہو جائے امام مالک کی طرح ان کے بقول تمام علماء مدینہ اور خود ابن عباس سے منقول ہے کہ تین الگ الگ طہروں میں تینوں طلاقوں کا یکے بعد دیگرے دے ڈالنا جائز نہیں بلکہ بدعت ہے جسے طلاق دینی ہے اسے صرف ایک طہر میں ایک بار طلاق دینا چاہیئے اس کے بعد اگر بیوی کو نہیں رکھنا ہے تو بلا رجوع دوسری تیسری بار دوسرے تیسرے طہر میں طلاق دینی بدعت ہے۔ بلکہ اسے اب طلاق سے سکوت اختیار کرنا چاہیئے تا آنکہ عدت رجوع ختم ہو کر بیوی بائنہ ہو جائے، دریں صورت مدیر تجلی کا تمام علماء سلف و خلف کی طرف منسوب کر کے یہ کہنا کہ ہر طہر میں علیحدہ علیحدہ طلاق دینا سنت ہے اور ابن عباس کا بھی یہی مسلک ہے۔ محض مکذوب ہی مکذوب ہے۔

رابعًا مدیر تجلی نے تین مختلف طہروں میں تین طلاقوں کے دینے کو طریق قرآن بتلایا ہے حالانکہ بہت سے علماء سلف و خلف نے صرف ایک طہر میں ایک طلاق دے کر عدت کے اندر رجوع یا پھر رجوع نہ کرنے کی صورت میں بلا دوسری تیسری طلاق دیئے "تسریح" کا حکم دیا ہے ہاں رجوع کے بعد اگر کسی کو طلاق دینے کی ضرورت پڑے تو دوسری طلاق کسی طہر میں اسی طرح دے کر اگر رجوع کرنا چاہے تو اندرون عدت رجوع کرے ورنہ بلا دوسری طلاق دئے بیوی کو چھوڑ دے کہ بائنہ ہو جائے۔ دوسری بار رجوع کے بعد اگر پھر طلاق دینے کا خواہاں ہو تو کسی طہر میں طلاق دے مگر اب رجوع کی گنجائش نہیں ہے۔

خامسًا بہت سے علماء کے نزدیک ایک ہی طہر میں تینوں طلاقوں کا دینا بھی سنت ہے اور ان کے خیال میں حکم قرآنی بھی یہی ہے۔ دریں صورت مدیر تجلی کا یہ کہنا کہ تمام علماء سلف و خلف کی یہی رائے ہے کہ تین طہروں میں تین طلاقیں سنت ہیں، جس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں سب کے یہاں غیر سنت ہیں۔ مدیر تجلی کی قلت علمی کی دلیل ہے۔

سادسًا مدیر تجلی معترف ہیں کہ ایک وقت میں تین طلاقوں کا دینا خلاف سنت اور خلاف حکم قرآنی اور غیر پسندیدہ فعل ہے، اس کے باوجود وہ خلاف حکم قرآنی دی ہوئی طلاق کو واقع مانتے ہیں۔ حالانکہ ارشاد نبوی ہے کہ "من عمل عملا لیس علیه امرنا فهو رد"، جو عمل ہمارے طریق کے خلاف کیا گیا وہ مردود ہے۔

(فتاویٰ ابن تیمیہ ص۱۰۱ ج ۳۲)

مدیر تجلی نہایت بے باکی سے فرماتے ہیں کہ:۔

"یہ رائے نہ تو امام احمد کی تھی نہ ابن عباس کی کہ کوئی نالائق بیک وقت تین طلاق دے بیٹھے تو وہ پڑیں گی ہی نہیں۔" (طلاق نمبر ص۲۵-۲۶)

حالانکہ ناظرین کرام نے دیکھا کہ ابن عباس کا فتوی حدیث کی متابعت میں یہی ہے کہ بیک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک ہی ہوں گی۔ اہلحدیث کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ بیک وقت تین طلاق دینے سے طلاق پڑے گی ہی نہیں۔ بلکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ ان میں سے ایک طلاق جو اپنے وقت میں صحیح ہے وہ واقع ہوگی۔ باقی لغو و باطل ہوں گی۔ اگر بالفرض ابن عباس کا یہ فتویٰ نہ بھی ہو تو ہم حدیث کے متبع ہیں ابن عباس کے نہیں۔ اور نہ امام احمد کے۔ کتنی حدیثوں کے خلاف امام احمد و ابن عباس کا عمل ہے مگر مدیر تجلی کا تقلیدی مذہب ان کے عمل کو رد حدیث کا ذریعہ نہیں بناتا۔

مدیر تجلی کے اصول سے ایک وقت کی دی ہوئی طلاق ثلثہ ایک ہی شمار ہوگی

مدیر تجلی نے بیک وقت دی ہوئی طلاق ثلاثہ کے تین واقع ہونے کے ثبوت میں کہا:۔

"مؤطا امام مالک میں مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباس سے عرض کیا کہ میں نے اپنی زوجہ کو ایک دم سو طلاقیں دے ڈالیں ہیں، ابن عباس نے جواب دیا کہ تین طلاقیں واقع ہو جانے سے بیوی آزاد ہوگی اور باقی ستانوے اس بات کا ثبوت ہوئیں کہ تو اللہ کی آیات سے تمسخر کا مرتکب ہوا۔

(طلاق نمبر ص۲۶)

یہاں سوال ہے کہ بیک وقت دی ہوئی سو طلاقوں میں سے صرف تین ہی کیوں واقع ہوئیں۔ باقی ستانوے کیوں واقع ہونے کے بجائے لغو و باطل اور اللہ کی آیات کے ساتھ

تسخیر ہوئیں؟ اس کا جواب سوائے اس کے کوئی نہیں کہ تین سے زیادہ طلاقیں مشروع نہیں اور ان سے زیادہ طلاقیں دینے کا کسی کو اختیار نہیں نیز تین سے زیادہ طلاقیں بے موقع و محل ہیں لہذا یہ باطل ہوئیں، اور حقیقت یہ ہے کہ بیک وقت شریعت نے ایک سے زیادہ طلاق دینے کو نہ مشروع کیا ہے نہ اختیار دیا ہے۔ لہذا اس اصول سے ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاقیں اسی طرح باطل و مردود ہوئیں جس طرح تین سے زیادہ ستانوے یا ہزار طلاقیں باطل و مردود ہیں۔

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں ابن عباس سے دو قسم کا فتویٰ منقول ہے۔ ایک یہ کہ بیک وقت کی طلاق ثلثہ ایک شمار ہوگی۔ دوسرا یہ کہ تین شمار ہوں گی، اس طرح سے مختلف فتاویٰ امام ابو حنیفہ سے بہت سے مسائل میں منقول ہیں اور ظاہر ہے کہ ابن عباس یا کسی بھی صحابی کا کسی بھی مسئلہ میں اگر دو تین فتویٰ ہو تو اس کا صرف وہی فتویٰ صحیح ہوگا جو نصوص کتاب سنت کے مطابق ہو باقی جو غیر مطابق ہو وہ متروک ہوگا۔

امام شوکانی پر مدیر تجلی کی افتراء پردازی

مدیر تجلی نے ابن عباس کے مذکورہ بالا فتویٰ سے اپنے موقف پر استدلال کرتے ہوئے جو اصولی طور پر ان کے خلاف رد بلیغ ہے۔ طویل عبارت آرائی کرتے ہوئے بعنوان حدیث رکانہ فرمایا:۔

"علامہ شوکانی اہل حدیث جیسا مسلک رکھنے والے ہیں۔ وہ بحث و نظر کے بعد اپنی معروف کتاب نیل الاوطار میں رقمطراز ہیں:۔

اثبت ما روی فی قصۃ رکانۃ انہا طلقہا البتۃ لا ثلاثا"

یعنی جو بات قصہ رکانہ میں پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے۔ وہ یہ ہے کہ انھوں نے طلاق بتہ دی تھی۔ تین طلاق نہیں دی تھی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مسند احمد والی حدیث ان کے نزدیک بھی لائق اعتبار نہیں۔ حالانکہ وہ ہمارے کیمپ کے بزرگ نہیں ہیں"
(ملخص طلاق نمبر ص۲۷)

ہم کہتے ہیں کہ مدیر تجلی نے خواہ مخواہ کے لئے اس جگہ امام شوکانی کی طرف ایک غلط بات منسوب کردی ہے اور اپنے خاص معتمد علیہ ترکمانی و زیلعی کی پیروی نہیں کی جنھوں نے پوری صراحت سے حدیث البتہ کو ضعیف کہا ہے۔ کوئی مدیر تجلی سے دریافت کرے کہ اپنے مخالف امام شوکانی پر آپ نے کیوں اعتماد کرلیا اور ان سے زمانہ میں کہیں مقدم زیلعی، ترکمانی، ابن حجر، ابن قیم، ابن تیمیہ، عبدالحق، امام ترمذی، بخاری، ابوعبید، امام احمد وغیرہ کی پیروی کیوں نہیں کی؟ مدیر تجلی نے اپنی اس عبارت میں دو۲ دعوے کئے۔

(۱) حدیث البتہ کو امام شوکانی نے ثابت شدہ (یعنی صحیح) مانا ہے۔

(۲) مسند احمد والی روایت کو نالائق اعتبار کہا ہے۔

حالانکہ امام شوکانی نے حدیث البتہ کو ضعیف و مضطرب اور معارض قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:۔

"وھو مع ضعفہ مضطرب ومعارض واما الاضطراب فکما تقدم وقد اخرج احمد انہ طلق رکانۃ امراتہ فی مجلس واحد ثلاثا کما تقدم وقد اخرج احمد انہ طلق رکانۃ امراتہ فی مجلس واحد ثلاثا فحزن علیھا" (نیل الاوطار ص۱۱ ج۷)

یعنی حدیث البتہ ضعیف ہے اور ضعیف ہونے کے ساتھ مضطرب بھی ہے اور حدیث صحیح کے معارض بھی ہے، اضطراب کا حال بیان ہوا اور معارض اس لئے ہے کہ امام احمد نے اس کے خلاف روایت کیا ہے کہ رکانہ نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں"

امام شوکانی کے اس ارشاد کے ہوتے ہوئے سوا اس کے کیا کہا جا سکتا ہے کہ مدیر تجلی نے ان پر افترا کیا ہے اور دوسری جگہ امام شوکانی تقلیدی مذاہب کے استدلال کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:۔

واستدلوا ایضا بما فی حدیث رکانۃ السابق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم استحلفہ انہ ما اراد الا واحدۃ وذلک یدل علی انہ لو اراد الثلاث لوقعت ویجاب بان اثبت ما روی فی قصۃ رکانۃ انہ طلقھا البتۃ لا ثلاثا وایضا قد تقدم ایضا فیہ من المقال ما لا ینتھض معہ الاستدلال (نیل الاوطار ص۱۷ ج۷)

یعنی اہل تقلید نے رکانہ کی اس حدیث سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ حضورؐ نے ان سے قسم لے کر پوچھا کہ صرف ایک طلاق کی نیت تھی اور یہ چیز اس امر کی دلیل ہے کہ اگر تین کی نیت کرے تو تین طلاق ہو گی۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ قصۂ رکانہ میں ثابت ترین بات یہ ہے کہ موصوف نے طلاق البتہ دی تھی طلاق ثلثہ نہیں (شوکانی کی عبارت میں کاتب کی غلطی سے تقدیم و تاخیر ہو گئی ہے جو بہت واضح ہے) نیز طلاق البتہ والی حدیث میں کلام گذر چکا ہے۔ اس کلام کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔،،

صاف ظاہر ہے کہ اس عبارت میں امام شوکانی نے حدیث البتہ سے اہل تقلید کے استدلال کو غلط قرار دینے کے لئے کہا ہے کہ حدیث البتہ ضعیف ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بات یہ ہے کہ رکانہ نے طلاق البتہ دی تھی، طلاق ثلثہ نہیں۔

امام شوکانیؒ کی اس عبارت میں ایک لفظ کی تقدیم و تاخیر کاتب نساخ کی غلطی سے واقع ہو گئی ہے جس کو ایک طالب علم بھی بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ مگر کاتب و نساخ کی اس معمولی غلطی کو جو واضح طور پر طالب علم کی سمجھ میں آ جانے والی چیز ہے۔ مدیر تجلی نے اپنے محدث شہیر علامۂ کبیر اعظمی صاحب کی تقلید میں حجت بنا کر تصریحات امام شوکانی سے اعراض کر کے ان پر افترا پردازی کر ڈالی ہے۔ حدیث البتہ کو ضعیف و مضطرب و معارض و ناقابل استدلال قرار دے کر امام شوکانی مسلک اہلحدیث کی حمایت کر رہے ہیں، تو معمولی آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ وہ حدیث البتہ کو صحیح نہیں مانتے۔ مگر مدیر تجلی نے کاتب کے تساہل کو دلیل و حجت قرار دے لیا ہے اور تصریحات شوکانی سے کلی طور پر اعراض کیا۔ امام شوکانی صاف طور پر فرماتے ہیں کہ:۔

«واستدل القائلون بانه لا يقع الا واحدة بما وقع فى حديث ابن عباس عن ركانة انه طلق امراته ثلاثا فقال له صلى الله عليه وسلم انما هى تلك واحدة فارجعها اخرجه احمد ابو يعلى وصححه واجيب عن ذلك باجوبة منها ان فى اسناده محمد بن اسحٰق ورد بانهم قد احتجوا بمثل هذا الاسناد فى غير واحد من الاحكام والحديث نص فى محل النزاع (ملخص نيل الاوطار ص۱۸ ج ۷)

یعنی جو لوگ بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک کہتے ہیں وہ رکانہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ انھوں نے تین طلاقیں بیک وقت دی تھیں جنھیں حضورؐ نے ایک قرار دیا تھا، اس حدیث کو امام احمد وابویعلی نے روایت کیا۔ امام ابویعلی نے اس کی تصحیح کی۔ اہل تقلید نے اس حدیث کے کئی جوابات دئے۔ ایک یہ کہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں، لیکن ان کا یہ جواب اس لئے مردود ہے کہ یہ لوگ خود ہی اس طرح کی سند والی بہت سی حدیثوں سے بہت سے احکام میں استدلال کرتے ہیں، یہ حدیث محل نزاع میں نص قاطع ہے "

امام شوکانی کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ وہ مسند احمد والی حدیث کو صحیح کہتے ہیں۔ مگر مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ حدیث لائق اعتبار نہیں، معلوم نہیں کہ مدیر تجلی امام ابوحنیفہ رح کے مقلد ہونے کے ساتھ مئو کے محدث شہیر کے مقلد کیوں بن گئے ؟ مدیر تجلی نے امام شوکانی پر افترا کی اور ان کے گھر کے امام ترکمانی وزیلعی وغیرہ نے جو البتہ والی روایت کو صاف طور سے مضطرب وضعیف کہا ہے، تو موصوف مدیر تجلی اسے نہیں دلیل بناتے اور ترکمانی وزیلعی کو چھوڑ کر شوکانی کی بات چلاتے ہیں۔

حافظ ابن حجر اور حدیث البتہ

اسی طرح مدیر تجلی نے حافظ ابن حجر رح کی یہ بات چلائی کہ :۔

"حافظ ابن حجر فن حدیث کے شہرۂ آفاق ائمہ میں سے ہیں جن کی مہارت فن سے ان کے دشمن بھی انکار نہیں کرتے وہ اپنی مشہور شرح بخاری فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے رکانہ کے گھر والوں کی روایت سے جو یہ حدیث پیش کی ہے کہ رکانہ نے طلاق البتہ دی تھی تو یہی تعلیل قوی ہے۔ یعنی تین طلاق والی روایت کے مقابلہ میں اسے قبول کرنا چاہیئے۔ اور یہی ابن حجر اپنی کتاب بلوغ المرام میں مسند احمد والی روایت پر لکھتے ہیں کہ ابوداؤد نے جس دوسرے طریقے سے اسے نقل کیا ہے وہ زیادہ حسن اور بہتر ہے یعنی رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاق البتہ

دی تھی نہ کہ تین طلاقیں۔" (طلاق نمبر ص۲)

ہم بتلا آئے ہیں کہ ایک اچھی تاویل و توجیہ کے ذریعہ حدیث البتہ مسلک اہلحدیث کے موافق اور تقلیدی مسالک کے مخالف ہے۔ لہذا حدیث البتہ اگر بالفرض صحیح ہے تو ہماری تاویل کے مطابق مسلک اہلحدیث کے برحق ہونے کی ایک دلیل وہ بھی ہے۔ اور اگر ضعیف ہے تو کم از کم مسلک اہل حدیث کی مؤید ہے۔ نیز ہم کہتے ہیں کہ حافظ ابن حجر جیسے فن حدیث کے شہرۂ آفاق ائمہ کی ولادت سے بہت پہلے فوت ہو جانے والے نامور محدثین کرام رکانہ والی حدیث البتہ کو معلول وساقط الاعتبار اور مجلس واحد کی تین طلاقوں والی حدیث کو صحیح و معتبر قرار دے کر اللہ کو پیارے ہو چکے ہیں (کما تقدم) اور حافظ ابن حجر اس معاملہ میں بذات خود تضاد بیانی کے شکار ہو گئے ہیں چنانچہ موصوف ابن حجر نے جہاں ایک طرف تعلیل مذکور کو قوی کہا ہے دوسری طرف اسے خود ہی یہ کہہ کر ساقط الاعتبار قرار دے دیا ہے کہ "اعل البخاری بالاضطراب وقال ابن عبد البر ضعفوہ۔" (تلخیص الحبیر) نیز اس کے مدار علیہ راوی سعید بن زبیر اور عبید اللہ بن علی بن السائب کو موصوف ابن حجر ناقابل اعتبار قرار دے چکے ہیں اور اس کے بالمقابل حدیث مسند کی سند کی تصحیح ابو یعلی سے نقل کر کے اس پر کوئی اعتراض کئے بغیر اسے زیر بحث مسئلہ میں ناقابل تاویل نص قرار دے چکے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"هذا الحديث نص فى المسئلة لا يقبل التاويل الذى فى غيره من الروايات الآتى ذكرها الخ" (فتح الباری)

دریں صورت خود حافظ ابن حجر پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے اس حدیث البتہ کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے جس پر تعلیل مذکور قائم ہے، اور حدیث مسند کو زیر بحث مسئلہ میں ناقابل تاویل نص کہہ کر اسے ضعیف نہیں کہا بلکہ تصحیح ابو یعلی کو برقرار رکھا اور اس کی تضعیف کرنیوالوں کی تردید بھی کی۔ پھر تضاد بیانی کا شکار ہو کر آپ دوسری طرف تعلیل مذکور کو قوی کیوں کہہ رہے ہیں؟ اور حدیث مسند کو معلول کیوں بتلا رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ابن حجر رح پر وارد شدہ اس اعتراض کا جواب سوائے اس کے کچھ نہیں کہ موصوف سے تسامح و لغزش کا صدور ہو گیا ہے اور اس لغزش میں انھیں اپنی اضطراب بیانی کا احساس نہیں ہو سکا۔ حاصل یہ کہ جس طرح حدیث البتہ مضطرب ہونے کے باعث غیر معتبر ہے اسی طرح کلام ابن حجر بھی اس باب میں مضطرب ہونے کے باعث ساقط الاعتبا

ہے۔ واضح رہے کہ موصوف ابن حجر حدیث مسند کے جواب میں اہل تقلید کے تقلیدی ہتھکنڈوں کا ابطال کرتے کرتے مذکورہ بالا حیلہ کو بے خیالی میں تضاد کا شکار ہو کر قوی کہہ گئے ہیں۔ کیونکہ حیلہ مذکورہ جیسا کہ عرض کیا گیا ایسی ساقط الاعتبار حدیث البتہ پر قائم ہے جو نصوص کتاب و سنت اور اجماع صدر امت کے معارض ہونے کے ساتھ چاروں تقلیدی مذاہب میں پوری طرح مقبول نہیں ہے۔ بلکہ ہر تقلیدی مذہب نے اس کے کسی نہ کسی حصے کی مخالفت کی ہے (کما مرّ) البتہ وہ ہماری پیش کردہ تاویل و توجیہ کے مطابق مسلک اہلحدیث کے موافق ضرور ہے، اور اسے صحیح ماننے کی صورت میں یہ تاویل لازمی و لابدّی ہے۔

دوسری خاص بات یہ ملحوظ رہے کہ بلوغ المرام میں حافظ صاحب نے ابو رکانہ و رکانہ سے مروی شدہ تین طلاقوں والی دونوں حدیثوں کو معلول قرار دے کر کہا کہ ابو رکانہ اور رکانہ کی حدیثوں کو امام احمد و ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ اور دونوں کی سند میں محمد بن اسحٰق متکلم فیہ ہیں۔ حالانکہ رکانہ کی تین طلاقوں والی حدیث کو اگرچہ امام احمد نے روایت کیا ہے مگر ابو رکانہ والی حدیث کو نہیں اسی طرح ابو رکانہ والی حدیث کو ابو داؤد نے روایت کیا ہے لیکن رکانہ کی تین طلاقوں والی حدیث کو ابو داؤد نے روایت نہیں کیا۔ حاصل یہ کہ حافظ ابن حجر سے ایک غلطی یہ ہوئی کہ ابو رکانہ اور رکانہ میں سے ہر ایک کی حدیث کی تخریج کا انتساب امام احمد و ابو داؤد کی طرف کیا۔ دوسری غلطی جو اس سے بھی سخت ہے وہ یہ کہ موصوف فرماتے ہیں کہ دونوں کی سند میں محمد بن اسحٰق ہیں، حالانکہ ابن اسحاق صرف حدیث مسند کی سند میں ہیں حدیث ابو داؤد کی سند میں نہیں، تیسری غلطی حافظ موصوف سے یہ ہوئی کہ انھوں نے حدیث مذکور کو محمد بن اسحٰق پر کیے گئے کلام کے سبب معلول بتلایا ہے۔ مگر فتح الباری میں متعدد مقامات پر حافظ موصوف نے محمد بن اسحٰق کو ثقہ کہا ہے۔ اور تقریب التہذیب میں موصوف کو صدوق مدلس کہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث بصیغۂ تحدیث معتبر و مقبول ہے۔ اور حدیث زیر بحث بصیغۂ تحدیث ہی ہے پھر جب ابن اسحٰق پر وارد شدہ کلام کو ابن حجر نے خود ہی کالعدم کہا ہے تو اس جگہ حدیث مذکور کو ابن اسحاق کے باعث معلول کہنا انھیں کے اصول سے باطل ہوا۔ چوتھی غلطی موصوف حافظ ابن حجر سے یہ ہوئی کہ موصوف تلخیص الحبیر میں بتلا چکے ہیں کہ حدیث البتہ امام بخاری کی حسب تصریح بوجہ اضطراب معلول ہے اور اس کے ضعیف ہونے پر اہل علم کی

تصریح ابن عبدالبر نے نقل کی اور دوسری جگہوں میں حدیث مسند کی سند کو موصوف ابن حجر نے خود ہی صحیح قرار دیا ہے پھر حدیث البتہ کو حدیث مسند کے بالمقابل احسن کہنا صریح طور پر غلط ہے الحاصل جیسا کہ عرض کیا گیا مسئلہ زیر بحث میں کلام حافظ بوجہ اضطراب وغیرہ ساقط الاعتبار ہے ۔ نیز ہم عرض کر چکے ہیں کہ ابن اسحاق کی معنوی متابعت ان کے مشہور ثقہ معاصر امام ابن جریج نے بعض بنی رافع عن عکرمہ والی سند کے ذریعہ کر دی ہے ۔ اس قوی معنوی متابعت کے بعد تو ابن اسحاق والی روایت کے صحیح ہونے میں مجال شک نہیں رہ گیا۔

امام دار قطنی اور حدیث البتہ

مدیر تجلی نے کہا کہ :۔

” محدث دار قطنی حدیث البتہ کی بابت فرماتے ہیں کہ ”قال ابو داؤد ھذا حدیث صحیح“ یہ حدیث صحیح ہے الخ “

ہم کہتے ہیں کہ جب مدیر تجلی مدعی ہیں کہ امام ابن قیم وغیرہ نے محض اپنے اختیار کردہ مسلک کی حمایت میں اصول وضوابط سے غافل ہو کر تصحیح و تضعیف احادیث کی ہے تو وہ اپنا یہی قانون امام دار قطنی و ابو داؤد پر جاری کر کے کیوں نہیں کہتے کہ ابو داؤد و دار قطنی نے نعوذ باللہ اپنے اختیار کردہ مسلک کی حمایت میں اصول وضوابط سے غافل ہو کر حدیث البتہ کی تصحیح کر دی مگر ہم اتنی گھٹیا اور سطحی بات نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ اصول وضوابط کے پیش نظر امام ابو داؤد و دار قطنی کے اساتذہ بلکہ اساتذہ کے اساتذہ امام بخاری و احمد و ابو عبید وغیرہ نے حدیث البتہ کو ساقط الاعتبار کہا ہے اور جن اصول کی بنا پر ان حضرات نے اسے ساقط الاعتبار کہا ہے وہی اصول امام ابو داؤد و دار قطنی کا بھی ہے مگر بشری تقاضا کی بنا پر لغزش کھا کر انھوں نے اس ساقط الاعتبار روایت کی تصحیح کر دی جو نصوص کتاب وسنت و اجماع صدر امت کے خلاف ہونے کے ساتھ چاروں تقلیدی مذاہب کے یہاں بھی پوری طرح معمول بہ نہیں ہے، اگر اقوال الرجال کو حجت بنانا ہے تو ظاہر ہے کہ ابو داؤد دار قطنی سے کہیں زیادہ ماہرین فن امام بخاری و احمد و ابو عبید وغیرہ تھے ۔ لہٰذا انھیں کو حجت بنانا چاہئے۔ اور اگر اصول کو حجت

بنانا ہے تو اصول کی بات معلوم ہو چکی ہے کہ طلاق البتہ والی روایت نا قابل حجت اور خلاف نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت ہے۔

واضح رہے کہ دارقطنی نے جس امام ابو داؤد سے حدیث البتہ کی تصحیح نقل کی ہے۔ انھیں ابو داؤد کی اس بات پر کہ حدیث البتہ حدیث ابن جریج سے اصح ہے امام منذری نے بطور اعتراض کہا کہ :۔

" وفیما قاله نظر فقد تقدم عن الامام احمد ان طرقه ضعیفة وضعفه ایضا البخاری وقد وقع الاضطراب فی اسناده ومتنه "

(تلخیص السنن للمنذری مع شرح خطابی وتہذیب ابن قیم ص۱۳۴ ج ۳)

یعنی ابو داؤد کا حدیث ابن جریج کے بالمقابل حدیث البتہ کو اصح کہنا قابل اعتراض ہے کیونکہ حدیث البتہ کو امام احمد وبخاری نے ضعیف کہا اور اس کی سند ومتن میں اضطراب واقع ہوا لہذا فی الواقع یہ ضعیف ہی ہے "

ہم بتلا آئے ہیں کہ مسند احمد والی حدیث نہ امام ابو داؤد کے سامنے لائی گئی اور نہ اس کے بالمقابل انھوں نے حدیث البتہ کو اصح کہا نہ ان سے یہ پوچھا گیا کہ جب امام احمد نے مسند والی حدیث کو صحیح کہا ہے اور حدیث البتہ کو ضعیف کہا ہے تو اس بارے میں آپ کا ارشاد کیا ہے امام ابو داؤد نے حدیث ابن جریج کے بالمقابل حدیث البتہ کو اصح کہا تو اس سے حدیث البتہ کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ دو ضعیف حدیثوں میں سے قوی ترین حدیث کو بھی اصح کہا جا سکتا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ حدیث البتہ نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت کے خلاف ہونے کے ساتھ سنداً بھی ساقط ہے اور حدیث ابن جریج نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت کے بالکل مطابق ہے۔ نیز حدیث ابن جریج کی معنوی متابعت حدیث ابن اسحاق سے ہوتی ہے۔

پھر ابن حجر اور حدیث البتہ

مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ :-

"ابوداؤد کی تصحیح کے علاوہ ملاحظہ ہو حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر میں کیا فرماتے ہیں؟ صححہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم یعنی ابوداؤد وحاکم وابن حبان نے اسے صحیح کہا۔" (طلاق نمبر ص ۲۸)

ہم کہتے ہیں کہ حافظ ابن حجر کی پوری بات مدیر تجلی نے نقل نہیں کی۔ ان کی باقی ماندہ عبارت یہ ہے۔ "اعلہ البخاری بالاضطراب وقال ابن عبد البر ضعفوہ" یعنی امام بخاری نے اسے بوجہ اضطراب معلول کہا اور ابن عبد البر نے کہا کہ اہل علم نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ نیز ہم عرض کر آئے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کے مدار علیہ راوی عبداللہ بن علی بن السائب کو مستور یعنی مجہول الحال کہا اور نافع کی توثیق سے اجتناب کیا اور زبیر بن سعید بھی اس کی سند میں غیر ثقہ ہے۔ دریں صورت حافظ ابن حجر کی تصریحات کے مطابق یہ حدیث ضعیف ہوئی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مدیر تجلی نے ابن حجر کی طرف ایسی بات منسوب کی جو ان کی تصریحات کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں حدیث البتہ کو ابن حجر سے کہیں مقدم امام احمد، بخاری، ابوعبید، ابن جوزی، ترمذی، عبدالحق، ابن حزم، منذری ابن تیمیہ وابن قیم وغیرہ نے بھی ساقط کہا۔ اور ابن ترکمانی و زیلعی وجصاص حنفی نے بھی اسے ضعیف قرار دیا۔ اس تفصیل سے ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ علم وتحقیق کے نام پر مدیر تجلی مسخ حقائق میں مصروف ہیں۔

ابن ماجہ و حدیث البتہ

مدیر تجلی نے کہا :-

"محدث ابن ماجہ اس حدیث کا ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ میں نے ابوالحسن طنافسی کو یہ

کہتے سنا کہ اشرف ما ھذا الحدیث ،، کس قدر رتبہ والی ہے یہ حدیث یہ ایک محاوراتی اسلوب ہے جسے محدثین اس وقت اختیار کرتے ہیں جب کسی روایت کے قوی ترین ہونے پر زور دے رہے ہوں۔ الخ "

ہم کہتے ہیں کہ یہاں بھی مدیر تجلی نے ابن ماجہ کی پوری عبارت نقل نہیں کی۔ ابن ماجہ نے اس جگہ یہ بھی فرمایا کہ (۱) ابو عبید ترکہ ناجیۃ واحمد جبن عنہ یعنی امام ابُو عبید قاسم بن سلام نے اس حدیث کو قطعی طور پر متروک قرار دیا ہے۔ اور امام احمد نے اس کے ضعیف ہونے کے سبب اس کی روایت سے ہمت ہار دی۔ امام ابن ماجہ کے اس بیان سے حدیث مذکور کے متروک ہونے کی تصریح ہوتی ہے مگر مدیر تجلی نے اپنی معروف دیانتداری سے کام لیتے ہوئے موصوف کے اس صریح بیان کو حذف کر دیا۔ اور صرف اس لفظ کو نقل کیا جو ان کے خیال میں ان کے مفید مطلب ہے۔ حالانکہ ناظرین دیکھ آئے ہیں کہ اس حدیث کو دلیل وحجت بنانے والے بھی پوری طرح اس حدیث پر عامل نہیں کیونکہ اس کا مفاد یہ بھی ہے کہ اگر طلاق دہندہ بلا نیت طلاق البتہ دے دے تو طلاق واقع ہی نہ ہو گی۔ مگر کسی شخص نے بھی اس حدیث سے نکلنے والے اس مسئلہ پر عمل نہیں کیا ہے۔ دریں صورت جو شخص بھی اس حدیث کو اپنے کسی مقصد کے لئے دلیل وحجت بنائے گا اس کے خلاف یہی حدیث دوسرے پہلو سے ردّ بلیغ بن جائے گی۔ اسی بات کو دیکھ کر امام طنافسی نے یہ بات کہی ہے کہ یہ حدیث کتنی شاندار ہے کہ اسے حجت بنانے والے بھی اس کے جال میں پھنس کر رہ جائیں گے اور اعتراضات کے شکار ہوں گے۔ مطلب یہ کہ حدیث حجت بنانے کے لائق نہیں کیونکہ ایک پہلو سے حجت بنانے کی صورت میں دوسرے پہلو سے حجت بنانے والے شخص کی تردید ہو جائے گی۔ معلوم ہوا کہ مدیر تجلی نے طنافسی کے قول کا مطلب صحیح نہیں تبلایا۔ کتب مصطلح حدیث میں کہیں بھی نہیں ہے کہ اشرف الحدیث کا لفظ صحیح سند کے لئے مستعمل ہے بلکہ حقیقت امر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ چونکہ اس غیر صحیح حدیث پر عمل بایں طور ناممکن ہے کہ کسی نہ کسی طرح سے اس پر عمل کرنے والے کے اوپر زبردست اعتراض ہو گا۔ اور اس کے لئے استدلال ناممکن ہو جائے گا لہذا یہ حدیث شاندار ہے کہ اپنے استدلال کرنے والوں ہی کے خلاف ردّ بلیغ ہے۔ کتنی عجیب بات ہے کہ اس حدیث کے ضعیف ہونے کی صراحت ابن ماجہ نے نقل کی تو اس کی طرف

کوئی دھیان نہیں۔ لیکن ایک متشابہ قول کو دلیل بنا لیا گیا۔

مدیر تجلی اور حدیث البتہ

ان ساری کارفرمائیوں کے بعد اپنے طور پر مدیر تجلی نے حدیث البتہ کے رواۃ پر بحث کرتے ہوئے کہا کہ:۔

"کچھ لوگ اس کے بعض راویوں پر کلام کرتے ہیں۔ مثلاً جریر بن حازم کو خواہ مخواہ مجروح کرنا چاہتے ہیں جن سے بقول ابن حجر اصحاب ستہ نے حجت پکڑی ہے۔ انھوں نے جس راوی زبیر سے روایت کی انھیں امام نسائی نے بیشک ضعیف کہا مگر ان کا کہنا ماہرین کے یہاں دو وجہ سے ناقابلِ قبول ہے۔ وہ اصطلاح ماہرین میں متعنت یعنی متشدد ہیں کہ ان کی جرحوں کو بآسانی قبول نہیں کیا جا سکتا دوسرے یوں کہ انھوں نے مبہم جرح کی مفسر نہیں جو اصول فن میں معتبر نہیں جیسا کہ فن حدیث کا معمولی طالب علم بھی جانتا ہے۔ دوسری طرف ابن معین جیسا معروف امام فن انکی توثیق کر رہا ہے، اسی طرح عبداللہ بن یزید کی توثیق ابن حبان فرماتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جریر بھروسے کے قابل ہے"

ہم کہتے ہیں کہ امام ذہبی (جنھیں مدیر تجلی کئی مواقع پر حجت بنائے ہوئے ہیں) امام بخاری سے حدیث البتہ کی تضعیف نقل کر کے فرماتے ہیں کہ:۔

"رواہ جریر بن حازم عن الزبیر حدثنا عبداللہ بن علی عن ابیہ عن جدہ . . . . تفرد جریر (میزان ص ۲۲۴ ج ۲)

یعنی اس روایت کو زبیر سے نقل کرنے میں جریر منفرد ہیں"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ذہبی کے نزدیک حدیث البتہ کے ضعیف ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب جریر کا تفرد بھی ہے کیونکہ موصوف کو اصحاب ستہ نے اگرچہ حجت مانا ہے مگر ائمہ فن خصوصاً امام احمد نے انھیں "کثیر الغلط ولم یکن یحفظ" کی صفت سے متصف مانا ہے اور یحییٰ حمانی نے مدلس کہا ہے، ایسا راوی اگر کسی روایت میں متفرد ہو اور معنعن روایت

کرے تو بلاشک وہ روایت ناقابل حجت ہو گی۔ لیکن عام محدثین نے تفرد جریر کو حدیث مذکور کے ضعیف ہونے کا باعث نہیں کہا ہے کیونکہ ان کی متابعت ابن مبارک نے کر دی ہے۔ نیز مسند طیالسی و سنن بیہقی و میزان میں تصریح تحدیث بھی موجود ہے مگر موصوف نے جس زبیر سے اسے روایت کیا ہے اور اسی پر اس کا مدار ہے، وہ مضطرب ہونے کے ساتھ غیر ثقہ بھی ہے۔ اس کے غیر ثقہ ہونے کی تصریح خود ابن معین نے بھی کی ہے۔ اور اس سلسلہ میں مدیر تجلی کی تلبیس کاری کی حقیقت صفحات گذشتہ میں آ چکی ہے اس غیر ثقہ و مضطرب راوی نے حدیث مذکور کو ایک بار عن عبد اللہ بن علی بن رکانہ عن ابیہ عن جدہ دوسری بار عن عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ عن ابیہ عن جدہ۔ تیسری بار عبد اللہ بن السائب عن جدہ رکانہ نقل کیا ہے جو اضطراب کی واضح دلیل ہے۔ اس کے ساتھ موصوف اس حدیث کو مرسلاً اور کبھی متصلاً نقل کرتے ہیں۔ عبد اللہ بن علی بن رکانہ کو حافظ ابن حجر نے لین الحدیث اور عبد اللہ بن علی بن السائب کو مستور یعنی مجہول الحال کہا، امام عقیلی نے استادہ مضطرب ولا یتابع علی حدیثہ کہا اور اپنے جس باپ سے اس نے یہ روایت نقل کی اس کی بابت امام بخاری نے فرمایا "لایصح حدیثہ"، ان امور کو ملحوظ رکھنے والے مدیر تجلی کی حقیقت بیانی کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ مدیر تجلی نے مزید کہا :۔

> ابو داؤد و دارقطنی وغیرہ میں جو دوسری سند اس روایت کی ملتی ہے وہ بھی کمزور نہیں۔ اس کا آغاز امام شافعی سے ہوتا ہے۔ کیا انھیں کوئی غیر ثقہ کہہ سکتا ہے؟ اس کے بعد ان کے چچا محمد بن علی بن شافع ہیں جن کی توثیق امام شافعی فرماتے ہیں۔ اس کے بعد عبد اللہ بن علی بن السائب آتے ہیں جو امام شافعی کی توثیق سے مشرف ہیں، اس کے بعد نافع کا نمبر ہے، انھیں بعض نے صحابہ میں شمار کیا ہے۔ اور جنھوں نے صحابی نہیں مانا انھوں نے بھی ایسے تابعی میں شمار کیا جو بھروسے کے قابل ہیں الخ (طلاق نمبر ص ۲۹)

حالانکہ ہم عرض کر آئے ہیں کہ نافع مذکور کو وہم کی بنیاد پر بعض نے صحابی کہا اور وہم کو دلیل و حجت بنانا صحیح نہیں اور یہ محض غلط بیانی ہے کہ جس نے نافع کو صحابی نہیں کہا اس نے قابل بھروسہ تابعی کہا ہے۔ کیونکہ ہم عرض کر آئے ہیں کہ ماہرین فن نے انکی حدیث

کو ضعیف کہا ہے ۔ مدیر تجلی کے ہم مذہب امام زیلعی نے کہا ۔

قال عبد الحق فی احکامہ فی اسناد ھذا الحدیث عبد اللہ بن علی السائب عن نافع والزبیر عن سعید عن عبد اللہ بن علی بن یزید عن ابیہ عن جدہ وکلھم ضعفاء والزبیر اضعفھم وقال البخاری علی ابن یزید لم یصح حدیثہ (نصب الرایہ ص ۹۰ ج ۲) ص ۳۳۷ ج ۳

یعنی اس حدیث کے جملہ رواۃ بشمول نافع ضعیف ہیں ۔ ان میں سب سے زیادہ ضعیف زبیر بن سعید ہیں ۔

معلوم ہوا کہ نافع کو امام عبد الحق نے ضعیف کہا اور ان کے قول کو زیلعی نے نقل کر کے برقرار رکھا جس کا مطلب ہوا کہ انھیں بھی نافع کا ضعیف ہونا تسلیم ہے اس ضعیف حدیث یعنی البتہ کے بالمقابل مسند احمد والی حدیث کو بحوالۂ ابو یعلیٰ نقل کرتے ہوئے امام زیلعی نے مزید کہا کہ :۔

قلت رواہ ابو یعلیٰ الموصلی بسندہ من طریق بن اسحٰق عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ عن ابن عباس ان رکانہ طلق امراتہ ثلاثا ۔ یعنی ابو یعلی نے بسند ابن اسحٰق روایت کیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں ۔ زیلعی کا مطلب یہ ہے کہ حدیث البتہ ساقط ہونے کے ساتھ مسند ابو یعلی میں مروی شدہ حدیث صحیح کے معارض بھی ہے

حدیث مسند اور مدیر تجلی

حدیث البتہ کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر کے مدیر تجلی نے فرمایا کہ :۔

آپ سے آپ ثابت ہو گیا کہ مسند احمد والی روایت نادرست ہے ۔ آئیے اس کے بارے میں مزید تجسس کیا جائے ۔ حاصل یہ نکلتا ہے کہ صرف ایک محدث ابو یعلی نے اس کی توثیق کی ہے اس کے علاوہ کوئی معروف ماہر فن توثیق کرتا نظر نہیں آتا الخ ،،

ہم کہتے ہیں کہ امام احمد نے بھی بصراحت اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور باقی تینوں اماموں یعنی امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، میں سے کسی سے بھی اس کے ضعیف ہونے کا قول منقول نہیں ہے اور ائمہ اربعہ سے مقدم امام عکرمہ وابن اسحٰق جو اس حدیث کے رواۃ میں سے ہیں اس حدیث کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جس کا مطلب ہوا کہ یہ حضرات بھی اس حدیث کو صحیح و قابل حجت قرار دیتے تھے۔ امام ضیاء الدین المقدسی نے بھی اسے "الاحادیث المختارۃ" میں شامل کیا جس کا مطلب ہوا کہ وہ بھی اسے صحیح قرار دیتے تھے۔

ناظرین اس تفصیل سے مدیر تجلی کی صدق مقالی کا اندازہ کر سکتے ہیں، اسی ضمن میں مدیر تجلی نے یہ بھی کہا کہ:۔

"ابن حجر جیسا ماہر فن تلخیص میں کہتا ہے کہ وھو معلول ایضًا یعنی اس کے علاوہ کہ اس کی سند محل نظر ہے۔ اس کا متن بھی علت سے خالی نہیں"

صاف ظاہر ہے کہ مدیر تجلی نے حافظ ابن حجر موصوف کی عبارت کا مطلب بتلانے میں تلبیس کی۔ کیونکہ ابن حجر نے اس سے پہلے حدیث البتہ کا معلول وضعیف ہونا امام بخاری وابن عبدالبر سے نقل کیا۔ پھر حدیث مسند نقل کر کے اسے بھی معلول کہا۔ موصوف ابن حجر نے اس کے معلول ہونے کی علت کو خود ہی مردود قرار دیا ہے۔ چنانچہ وجہ معلولیت یہ بتلائی کہ اس کی سند میں ابن اسحاق ہیں اور (تقریب التہذیب میں بطور فیصلہ موصوف کو صدوق مدلس کیا۔ اور (مقدمہ تقریب میں واضح کر دیا کہ صدوق کی روایت معتبر ہے۔ نیز فتح الباری میں موصوف نے اس حدیث کو محل نزاع میں بطور نص قاطع پیش کیا پھر بھی مدیر تجلی علوم حدیث کی ابتدائی اصطلاحات سے ناواقف ہونے کے باوجود معلول کا مطلب بتلانے بیٹھ گئے اور فرمانے لگے کہ:۔

"لفظ معلول کی مراد عام آدمی نہ سمجھ سکیں۔ مگر ہمارے مقالہ نگار بزرگ نہ سمجھ پائے تو ہم عرض کریں گے کہ انھیں علل حدیث کی بحث دیکھنی چاہیئے یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں عوام کی تفہیم کے لئے مجملاً بتا دیں کہ بعض مرتبہ کسی حدیث کی سند صحیح ہوتی ہے لیکن خود مضمون حدیث میں کوئی فنی نقص ہوتا ہو جسے ماہر فن ہی سمجھ پاتے ہیں"۔

(تجلی طلاق نمبر ص ۲۹)

ہم کہتے ہیں کہ مقالہ نگار حضرات کو علل حدیث کی بحث دیکھنے کا مشورہ دینے والے مدیر تجلی خود اس کے محتاج ہیں کہ کم سے کم علوم حدیث کی ابتدائی اصطلاحات سیکھنے کی خلوص کے ساتھ کوشش کریں۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مدیر تجلی حدیث مذکور کو معلول قرار دے کر اس کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہوتی ہے گویا اس حدیث کی سند موصوف صحیح مانتے ہیں مگر دوسری طرف انھیں صحت سند سے انکار بھی ہے یعنی ؏

دو طرفہ رنج و عذابست جان مجنوں را

ناظرین کرام دیکھ آئے ہیں کہ مسند والی روایت کے معلول ہونے کی علت ابن حجر نے ابن اسحٰق کو بتلایا اور خود ہی اس علت کو کالعدم بھی قرار دے رکھا ہے۔ پھر بھی مدیر تجلی کا ارشاد ہے کہ:۔

"ابن حجر جیسا مسلم امام فن جب مسند والی روایت میں علت کی خبر دے رہا ہے تو کیا کسی بھی حق پسند کے لئے جائز ہے کہ اس سے آنکھیں بند کر کے یہ جانے بغیر کہ کیا علت ہے دہرائے چلا جائے کہ مسند والی روایت صحیح ہے؟"

حالانکہ جب تصریحات ابن حجر ہی سے ان کی بتلائی ہوئی علت کالعدم ہے اور مدیر تجلی کو بھی ایک حدیث کی سند صحیح تسلیم ہے تو اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی۔ مگر انکار حقائق جس کی عادت ہے وہ اپنی عادت سے مجبور ہے۔ تعجب ہے کہ مدیر تجلی نے ابن حجر کی یہ بات مان لی کہ یہ حدیث معلول ہے لیکن دوسری جگہ موصوف نے اسے نص قاطع بتلایا ہے اور اسے معلول قرار دینے والوں کا جواب دیا۔ اسے نہیں مانا۔ نیز ابن حجر سے کہیں مقدم امام احمد، ابو یعلی، ضیاء مقدسی، ابن تیمیہ، ابن قیم وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا تو ان کی بات بھی نہیں مانی۔ آخر یہ کس اصول و قواعد کے تحت؟ مدیر تجلی اس سلسلے میں حافظ ذہبی کا نام پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:۔

"حافظ ذہبی کا نام بھی محتاج تعارف نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس روایت کی سند میں جو داؤد بن الحصین ہیں، ان کی یہ روایت منکرات میں شامل ہے یعنی ایسی روایت جسے قوی روایات کے خلاف ہونے کی بنا پر قبول نہیں کیا

جا سکتا۔ خلاصہ یہ کہ معروف اساتذہ میں کوئی نہیں جو مسند احمد والی روایت کی تحسین و تصحیح کرتا ہو۔ پھر بھی یہ فرض کرلیں کہ سند صحیح ہے تو اہل علم جانتے ہیں کہ سند کا صحیح ہونا مضمون کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں الخ "

ہم کہتے ہیں کہ حافظ ذہبی عام طور سے میزان میں ذکر کردہ رواۃ کی بعض حدیثیں بطور نمونہ پیش کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ روایت منکر ہی ہے الآیہ کہ اس کی تصریح بھی کر دیں۔ ترجمہ داؤد میں جس طرح موصوف نے حدیث رکانہ پیش کیا ہے اسی طرح درج ذیل حدیث بھی حافظ ذہبی نے پیش کی ہے۔

عن داؤد عن عکرمۃ عن ابن عباس ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم رد زینب علی ابی العاص بعد ست سنین (میزان ص۳۱۷ ج۱)

لیکن موصوف نے تلخیص المستدرک ص ۲۰۰ ج دوم میں اسے صحیح قرار دیا ہے اسی طرح میزان میں ذکر کردہ بہت ساری احادیث کو موصوف نے صحیح کہا جس سے مدیر تجلی کے اس خیال کی تکذیب ہوتی ہے کہ موصوف نے اسے منکر ہی کہا ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے۔ کہ ذہبی نے میزان میں کئی جگہ طلاق البتہ والی روایت کو ضعیف کہا مگر مدیر تجلی بھلا اس پر کب دھیان دینے والے ہیں۔ نیز حافظ ذہبی جس امام احمد و ابن تیمیہ و ابن قیم کی عظمت علمی کا لوہا مانتے ہیں۔ وہ حدیث مسند کو بالصراحت صحیح کہتے ہیں۔ اس جگہ ناظرین مدیر تجلی کی ایک نغو طرازی اور ملاحظہ کریں۔

" مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری ابکار المنن میں کہتے ہیں۔ " لایلزم کون رجالہ رجال الصحیح صحتہ " راویوں کے ثقہ ہونے کی بنا پر جو حدیث صحیح قرار پائے ضروری نہیں کہ متن کے اعتبار سے بھی صحیح ہو۔ آگے لکھتے ہیں کہ لایلزم من ثقۃ الرجال صحۃ الحدیث حتی ینتفی منہ الشذوذ والعلۃ۔ راویوں کے ثقہ ہونے پر حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا جب کہ اس کا شذوذ و علیل ہونا دور نہ ہو جائے۔ شذوذ کا مطلب عوام نہ سمجھیں لیکن کیا ہمارے مقالہ نگار بھی نہ سمجھیں گے۔ مسند احمد والی روایت شاذ اس لئے ہے کہ ساری قوی روایتوں سے ہٹی ہوئی ہے الخ "

ہم کہتے ہیں کہ اولاً مدیر تجلی نے ابکار المنن کی عبارت کا مطلب صحیح نہیں تبلایا۔ اس کا

صرف یہ مطلب ہے کہ سند حدیث کے رواۃ کا صحیحین کے رواۃ سے ہونا یا ثقہ ہونا صحت حدیث کو مستلزم نہیں، مگر مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ راویوں کے ثقہ ہونے کی بنا پر جو حدیث صحیح قرار پائے ضروری نہیں کہ اس کا متن بھی صحیح ہو حالانکہ یہ تحریف ہے اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ثقہ رواۃ سے مروی حدیث کا باعتبار سند و متن صحیح ہونا ضروری نہیں کیوں کہ سند میں علت انقطاع وتدلیس اور شذوذ وغیرہ کا ہونا ممکن ہے۔ دریں صورت حدیث نہ سنداً صحیح ہو سکتی ہے نہ متناً۔ الحمد للہ مسند کی زیر بحث حدیث میں نہ علت انقطاع ہے نہ تدلیس نہ شذوذ اور نہ نکارت۔

ثانیاً مدیر تجلی حدیث مذکور میں بلا دلیل شذوذ کے دعویدار ہیں۔

ثالثاً مدیر تجلی ایک طرف حدیث مسند کو معلول کہتے ہیں اور اس کا مطلب یہ بتلاتے ہیں کہ اس کی سند صحیح اور متن میں فنی نقص ہوتا ہے، دوسری طرف فرماتے ہیں کہ مسند والی روایت کی سند بھی اگر صحیح فرض کرلی جائے۔ حالانکہ صحیح نہیں، تب بھی اس کے مضمون کا ناقابل اعتبار ہونا مسلم ہے۔ ہمارے محترم مولانا اکبر آبادی نے ابن قیم رح کی اغاثۃ اللہفان وغیرہ کے نام تو لے دیئے اور لکھ دیا کہ مخالف کا جواب ان میں مل جائے گا لیکن یا تو انھوں نے اس کتاب کو بیدار مغزی سے پڑھا نہیں۔ یا وہ ابن قیم وغیرہ کے جامد مقلد بن گئے ورنہ انھیں محسوس ہوتا کہ ابن قیم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکے کہ اس میں شذوذ وعلت بھی نہیں۔" (ملخص از طلاق نمبر ص۳)

ہم کہتے ہیں کہ کسی صحیح حدیث کو مدیر تجلی جیسے ناآشنائے فن کا خود غرضی کے سبب صحیح نہ تسلیم کرنا کچھ مضر نہیں اور ان کے اس دعویٰ کی حقیقت کہ "اس حدیث کے مضمون کا ناقابل اعتبار ہونا مسلم ہے" صرف اس بات سے ظاہر ہے کہ اہل علم کا بہت بڑا طبقہ اس پر عامل ہے۔ اور مولانا اکبر آبادی نے اپنے پورے مضمون میں یہ نہیں کہا ہے کہ چودھویں صدی میں مدیر تجلی جیسے ناآشنائے فن کی لغو طرازیوں کا جواب بھی اغاثۃ اللہفان وغیرہ میں ہے۔ اس میں صرف یہ ہے کہ علمی نقطۂ نظر سے اس موضوع پر مکمل ومدلل بحث کردی گئی ہے۔

مدیر تجلی کی تردید ابن قیم کی زبانی

مدیر تجلی کے اس دعوے کی حقیقت کہ ابن قیم یہ دعویٰ نہیں کر سکے کہ حدیث مسند میں شذوذ وعلت نہیں ہے۔ حافظ ابن قیم ہی کے الفاظ میں ناظرین ملاحظہ فرمائیں اور مدیر تجلی کی صدق مقالی کی داد دیں۔ حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ:۔

فان قیل هذا هو الشاذ داقل احواله ان یتوقف فیه ولا یجزم بصحته عن رسول الله قیل لیس هو الشاذ وانما الشذوذ ان یخالف الثقات فیما رواه فاما اذا روی الثقة حدیثا متفردا به لم یروِ الثقات خلافه فان ذلک لا یسمی شاذا الخ " (اغاثۃ اللهفان ص ۳۴۱)

یعنی اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث شاذ ہے اور کم از کم اسے حجت بنانے میں توقف ہونا چاہیئے، اسے حدیث نبوی کہنے کا قطعی فیصلہ نہ کرنا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاذ صرف اس روایت کو کہتے ہیں جو ثقہ رواۃ کی روایت کے خلاف ہو لیکن جس روایت کی نقل میں کوئی ثقہ منفرد ہو اور اس کا کوئی مخالف نہ ہو اسے شاذ نہیں کہا جا سکتا۔ اگرچہ اسے شاذ کہنے کی اصطلاح بھی بن جائے۔ مگر اسے رد کرنے کا جواز نہیں۔ امام شافعی نے فرمایا کہ شاذ وہ روایت نہیں جسے نقل کرنے میں ثقہ منفرد ہو بلکہ شاذ وہ ہے جو رواۃ ثقات کے خلاف ہو۔"

حافظ ابن قیم کے اس واضح بیان سے مدیر تجلی کی تمام غوغہ آرائی کی حقیقت واضح ہو گئی مگر مدیر تجلی مزید فرماتے ہیں کہ امام احمد و ترمذی نے جو اس سند کو صحیح کہا اس کی حقیقت پر مولانا اکبر آبادی کی نظر نہیں گئی۔ یہ حضرات اس سند کو حدیث رکانہ کے تعلق سے صحیح نہیں کہتے یعنی جو روایت مولانا اکبر آبادی نے مسند احمد سے نقل کی ہے اس پر گفتگو کرتے ہوئے ان بزرگوں نے دعویٰ صحت نہیں کیا بلکہ معاملہ فقط یہ ہے کہ ٹھیک اسی سند سے ایک اور روایت آتی ہے وہاں ان بزرگوں نے دعویٰ صحت کیا ہے۔ امام ابن قیم نے اس سے یہ حجت پکڑی کہ حدیث رکانہ والی سند بھی صحیح ہے۔ ان کا یہ حجت پکڑنا غلط بیانی کے دائرہ میں تو نہیں آتا مگر یہ نکتہ اس میں ضرور رہے کہ امام احمد و ترمذی اس موقع پر اس سند کی تصحیح کر رہے

ہیں۔ جب اس سند سے آنے والی روایت میں کوئی شذوذ اور علت موجود نہیں مگر رکانہ والی روایت ایسی نہیں ہے۔ رکانہ والی روایت کے بارے میں امام احمد کی اپنی رائے کیا ہے یہ ہم آگے بیان کریں گے۔

اولاً مولانا اکبر آبادی نے اپنے مقالہ میں کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ حدیث مسند میں مدیر تجلی جیسے لوگوں نے جس شذوذ و علت کے وجود کا دعویٰ کیا ہے اسے حافظ ابن قیم نے رد کر دیا ہے اور یہ کہ اس حدیث کو امام احمد و ترمذی نے صحیح کہا ہے۔ انھوں نے اجمالی طور پر صرف یہ کہا ہے کہ حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم کی کتابوں میں اس مسلک کے مخالفین کے جوابات مل جائیں گے۔ لہٰذا مولانا اکبر آبادی کے خلاف مدیر تجلی کی مندرجہ بالا فوغہ آرائی بے معنی ہے کیونکہ انھوں نے یہ دعویٰ ہی نہیں کیا ہے کہ حدیث مذکور کی سند کو امام احمد و ترمذی نے صحیح کہا ہے۔ انھوں نے صرف یہ کہا کہ حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم کی کتابوں میں مخالفین کے جوابات مل جائیں گے۔ اب ناظرین کرام درج ذیل تصریحات ملاحظہ فرمائیں تاکہ مدیر تجلی کی دروغ بافی کا اندازہ کر سکیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ :۔

وفی مسند الامام احمد باسناد جید عن ابن عباس ان رکانۃ طلق امرأتہ ثلاثا فی مجلس واحد۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھی واحدۃ ولم ینقل احمد عن النبیؐ باسناد ثابت انہ الزم بالثلث لمن طلقھا جملۃ واحدۃ وحدیث رکانۃ الذی یرویہ فیہ انہ طلقھا البتۃ وان النبیؐ سالہ وقال ما اردت الا واحدۃ ضعیف عند ائمۃ الحدیث ضعفہ احمد والبخاری وابو عبید وابن حزم و بأن رواتہ لیس موصوفین بالعدل والضبط وبین احمد ان الصحیح فی حدیث رکانۃ انہ طلقھا ثلاثا وجعلھا واحدۃ وقد بسطنا الکلام فی غیر ھذا الموضع (فتاویٰ ابن تیمیہ ص۴۷ ج۳۳)

یعنی امام احمد نے بسند جید ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ رکانہ کی مجلس واحد کی تین طلاقوں کو حضورؐ نے ایک قرار دیا اور انھوں نے کسی بھی سند ثابت سے یہ نہیں نقل کیا کہ حضورؐ نے ایک وقت کی طلاق ثلثہ کو تین قرار دیا اور طلاق البتہ والی حدیث رکانہ کا حال یہ ہے کہ اسے

ائمہ حدیث مثلاً امام بخاری واحمد وابو عبید وابن حزم، اس بنار پر ضعیف قرار دے چکے ہیں کہ اس کے رواۃ عادل وضابط ہونے کی صفت سے متصف نہیں ہیں اور امام احمد نے واضح طور پر بیان کردیا کہ صحیح بات یہ ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں جن کو حضورؐ نے ایک قرار دیا تھا۔ ہم نے یہ بات دوسری جگہ پر تفصیل سے بیان کی ہے۔ نیز امام احمد کے علاوہ امام ضیاء الدین محمد بن عبد الواحد المقدسی نے بھی اس کی تصحیح کرکے اپنی بلند پایہ کتاب ـــــ الاحادیث المختارۃ " (جس میں احادیث صحیح داخل کرنے کا التزام کیا ہے) میں نقل کیا ہے ان کی کتاب المختارۃ صحیح حاکم سے صحیح تر ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ص۱۳ ج۳۳) نیز یہ کہ حدیث البتۃ کو ائمہ فن نے اس لئے مردود قرار دیا ہے کہ اس کے رواۃ کا عادل وتام الضبط ہونا نامعلوم ہے اس کے برعکس مسند والی روایت صحیحہ کے رواۃ کا عادل وضابط ہونا معروف ومعلوم ہے کسی بھی روایت سے ثابت نہیں کہ حضورؐ کے زمانہ میں بیک وقت تین طلاقیں دی گئیں تو انھیں آپؐ نے واقع مانا۔ اس طرح کی جتنی بھی احادیث ہیں سب کی سب اہل علم کے متفقہ فیصلہ کے مطابق مکذوب اور جھوٹ ہی جھوٹ ہیں (فتاویٰ ابن تیمیہ ص۲ ج۳۳)

نیز یہی امام ابن تیمیہ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ:۔

"الائمۃ الاکابر العارفون بعلل الحدیث والفقہ کالامام احمد والبخاری وغیرھما وابی عبید وابن حزم وغیرہ ضعفوا احادیث البتۃ وبینوا ان رواتہ مجاھیل لم تعرف عدالتھم وضبطھم و احمد اثبت حدیث الثلاث وبین انہ الصواب مثل قولہ حدیث رکانۃ لا یثبت انہ طلق امراتہ البتۃ لان ابن اسحاق یرویہ عن داؤد عن عکرمۃ عن ابن عباس ان رکانۃ طلق امراتہ ۔الخ

(فتاوی ابن تیمیہ رح ص ۱۵ ج۳۳)

امام ابن تیمیہ کی اس عبارت کا بھی وہی مطلب ہے جو اوپر کی عبارت کا ہے اس میں صاف طور پر امام ابن تیمیہ موصوف نے نقل کیا ہے کہ مسند احمد والی اسی حدیث کی سند کو امام احمد نے صحیح کہا ہے جو رکانہ سے مروی ہے، اور مسئلہ زیر بحث میں محل نزاع بنی ہوئی ہے۔ (اسی بات کو کسی قدر تفصیل سے یہ بیان کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ نے فتاوی ص۸ ج۳۳

میں نقل کرتے ہوئے مزید کہا کہ رکانہ کی زیر بحث حدیث کی سند کو امام احمد نے واضح طور پر صحیح کہا ہے بقیہ اسی سند سے مروی شدہ دوسری احادیث کو بھی امام احمد و دیگر علماء نے صحیح کہا ہے حافظ ابن قیم نے بھی یہی بات اغاثۃ اللھفان ص۱۰۱ وغیرہ میں تفصیل سے کہی ہے یعنی حافظ ابن قیم نے صاف طور پر امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ رکانہ والی حدیث کی سند صحیح ہے اور اس کے بالمقابل طلاق البتہ والی روایت ضعیف ولیس بشئ ہے مگر مدیر تجلی مغالطہ آفرینی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ امام احمد نے زیر بحث حدیث رکانہ کو صحیح نہیں کہا ہے، بلکہ جس سند سے یہ حدیث مروی ہے اسی سند سے مروی شدہ دوسری احادیث کو احمد و ترمذی و تمام علماء اہلحدیث صحیح فرماتے ہیں۔ حاصل یہ کہ مدیر تجلی بذریعہ مغالطہ و تلبیس مسخ حقائق کی بھرپور کوشش کر رہے ہیں۔ جب معلوم ہو گیا کہ امام احمد حدیث مذکور کو حدیث البتہ کے بالمقابل صحیح فرما رہے ہیں تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ موصوف کے نزدیک مسند احمد والی حدیث رکانہ شذوذ و علت سے محفوظ اور حدیث البتہ ساقط الاعتبار و معلول ہے! مدیر تجلی نے بطور تلبیس جو یہ کہا ہے کہ مسند والی روایت کی بابت امام احمد کی فنی رائے ہم آگے بیان کرینگے تو ناظرین کو امام احمد کی فنی رائے امام ابن تیمیہ و ابن قیم کے واضح بیان سے معلوم ہو گئی ہے کہ موصوف اسے صحیح اور حدیث البتہ کو لیس بشئ کہتے ہیں اب مدیر تجلی کی مغالطہ آفرینی و تلبیس کاری کی حقیقت آگے چل کر دیکھنا ہے۔ ناظرین صبر کریں۔

امام احمد پر مدیر تجلی کا افترار

اوپر صاف طور پر معلوم ہو گیا کہ امام احمد حدیث مذکور کو صحیح و معتبر کہتے ہیں، البتہ وہ اس کے مطابق فتویٰ اس لئے نہیں دیتے کہ امام شافعی کی طرح وہ بھی اسے منسوخ مانتے ہیں (کما یاتی) مگر مدیر تجلی اس حدیث پر امام احمد کے عدم عمل کو اس بات کی دلیل قرار دیتے ہیں کہ امام احمد کے نزدیک یہ حدیث قابل اعتبار نہیں اور رکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں (طلاق نمبر ص۳۰)
حالانکہ یہ معلوم ہے کہ حضرت عمر فاروق و ابن مسعود جیسے فقہائے صحابہ کے بالمقابل امام احمد بہرحال علم و فقہ میں بہت کمتر تھے مگر یہ دونوں تیمم سے نماز پڑھنے کے قائل نہ تھے تو کیا نعوذ باللہ

یہ آیات قرآنیہ (خاک بدہن مدیر تجلی) نا قابل اعتبار ہیں۔ اسی طرح حج تمتع کے جواز پر آیاتِ قرآنیہ نص قاطع ہیں۔ مگر حضرت عمرؓ و دیگر بہت سے صحابہ ان آیات کا علم رکھنے اور حضورؐ کے ساتھ حجۃ الوداع کے موقع پر حج تمتع کی اجازت عام کا مشاہدہ کرنے کے باوجود حج تمتع سے منع فرماتے تھے تو کیا نعوذ باللہ یہ آیات نا قابلِ اعتبار ہیں، مدیر تجلی نے ایسا حربہ ایجاد کر دیا ہے جو آیات و احادیث کے ذخیرہ کو نا قابل اعتبار قرار دینے کے لئے استعمال ہو سکتا ہے۔ کیونکہ بہت سے صحابہ و تابعین بہت سی آیات کی خبر رکھنے اور تلاوت کرنے کے باوجود بھی مختلف وجوہ سے ان کے خلاف عمل پیرا تھے یہ حربہ مدیر تجلی بار بار استعمال کرتے رہے ہیں، اس کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔ البتہ مدیر تجلی کے ایجاد کردہ حربوں میں سے کوئی حربہ استعمال کرنے کا اختیار ان کے علاوہ کسی اور کو نہیں ہے۔ اور لطف یہ کہ ان کے ایجاد کردہ حربے کے استعمال کا کوئی اصول و ضابطہ نہیں، اسی حربہ کو وہ ایک جگہ استعمال کریں گے اور اسی جگہ نہیں بھی استعمال کریں گے۔ اپنے مطلب کے مواقع پر جو چیز ان کے لئے جائز ہے وہی چیز دوسروں کے لئے بالکل ناجائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ :۔

"امام احمد و ترمذی کی تصحیح و تحسین ہر حال میں یہ معنی نہیں رکھتی کہ اس میں خطا کا امکان ختم ہو گیا"

مگر اس اصول کو مدیر تجلی اپنے اوپر استعمال کرنے کے روادار نہیں ہیں، چنانچہ آگے چل کر موصوف نے ایک کذاب متروک راوی کو محض اس بنا پر ثقہ کہنے کی کوشش کی کہ اس کی کسی روایت کی امام ترمذی نے تحسین کر دی ہے۔ جب کہ اسے عام ماہرین فن نے متروک و ضعیف کہا ہے۔ یہاں موصوف نے اپنا یہ حربہ استعمال نہیں فرمایا۔ اسی کو دوغلی پالیسی کہا جاتا ہے۔ مگر مدیر تجلی کے یہاں یہ روش تحقیق و دیانتداری کہلاتی ہے ان کے مفید مطلب جن ائمہ و علماء نے کوئی بات شاید باید کہہ دی، اس میں وہ احتمال خطا اور امکان لغزش ماننے کو تیار نہیں۔ بلکہ خود اپنی ایجاد کردہ باتوں کو دوسروں کی طرف منسوب کر کے وحی آسمانی کی طرح حجت بنا لیتے ہیں جیسا کہ ناظرین کرام دیکھتے چلے آئے ہیں۔ زیر بحث حدیث مسند کے ایک راوی امام محمد بن اسحاق متوفی ۱۵۰ھ / ۱۵۱ھ پر مدیر تجلی کی

نظر کرم اس لئے ہو گئی ہے کہ ان کی روایت کردہ اس حدیث کو موصوف بہر صورت ساقط الاعتبار قرار دینے پر تلے ہوئے ہیں۔ لہٰذا امام صاحب موصوف کو مدیر تجلی مطعون کرنے کے لئے حسب عادت اکاذیب کا استعمال فرماتے ہیں۔

امام محمد بن اسحٰق کے خلاف مدیر تجلی کی لغو طرازی

مدیر تجلی نے کہا کہ :۔

"حافظ ابن حجرؒ جیسا نقاد فن جرح و تعدیل کی نقل کے بعد اپنا فیصلہ یہ دیتا ہے کہ ان کے حافظے میں کچھ خرابی بہر حال تھی۔ اور یہ کہ جس خبر کی روایت کرنے میں وہ اکیلے ہوں اسے منکر یعنی قابل رد سمجھنا چاہیئے "[1]

ہم کہتے ہیں کہ ناظرین کرام مدیر تجلی سے حافظ ابن حجر کی وہ عبارت طلب کریں جس کو موصوف نے ان کی طرف منسوب کر رکھا ہے۔ حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں صاف طور سے بطور فیصلہ موصوف کو صدوق مدلس کہا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بصیغۂ تحدیث ان کی روایت کردہ حدیث حجت و صحیح ہے۔ یہ ہم کہہ چکے ہیں کہ زیر بحث حدیث مسند کو امام محمد بن اسحٰق نے بصیغۂ تحدیث ہی نقل کیا ہے۔ نیز امام المغازی پر ہمارا مستقل مقالہ صوت الجامعہ بنارس میں شائع ہوا ہے۔ اس سے ناظرین کرام مدیر تجلی کی دیانتداری کا صحیح اندازہ لگا سکتے ہیں۔

ہم بتلا آئے ہیں کہ امام محمد بن اسحاق کی معنوی متابعت امام ابن جریج نے کر رکھی ہے اس متابعت سے حدیث مذکور کی صحت اور پختہ ہو جاتی ہے۔ ابن اسحاق نے یہ روایت داؤد بن حصین سے نقل کی جن کی بابت مدیر تجلی رقمطراز ہیں کہ :۔

• داؤد موصوف پر خاصی جرحیں ہیں جن سے ان کی ثقاہت متزلزل ہو گئی ہے ماہرین کے یہاں تقریباً طے ہے کہ جب یہ عکرمہ سے کوئی خبر دیں تو قابل اعتبار نہیں۔ مسند والی روایت انھوں نے عکرمہ ہی سے کی ہے۔ ابن مدینی نے کہا کہ داؤد جب عکرمہ سے روایت کریں تو قابل اعتبار نہیں، امام ابو داؤد کا

بھی یہی فیصلہ ہے کہ یہ صاحب ویسے تو غنیمت ہیں مگر عکرمہ سے ان کی روایتیں قوی روایتوں سے ٹکراتی ہیں، لہذا مقبول نہیں۔ یہ ساری تفصیل جس کا جی چاہے مشہور استاذ فن ذہبی کی میزان میں دیکھ لے"۔

(ملخص طلاق نمبر ص ۱۳۱)

ہم کہتے ہیں کہ خاص جرح امام ابو حنیفہ پر ہوئی ہیں۔ مگر ان کی ثقاہت کو متزلزل قرار دینے کے بجائے مدیر تجلی داؤد کی ثقاہت کو متزلزل بتارہے ہیں جو صحیحین کے جلیل القدر راوی ہیں (کتاب الجمع بین رجال الصحیحین ص۱۲۹ ج۱) یعنی اہل علم کے متفق علیہ اصول کے مطابق داؤد موصوف ثقہ و معتبر ہیں۔ حتی کہ مدیر تجلی ہی کی طرح بے حد جامد و غالی متعصب حنفی علامہ عینی نے صحیح مسلم کے ایک راوی ولید بن جمیع پر بعض لوگوں کی تجریح کی تردید میں کہا۔

لا یضرہ ذلک فان مسلما اخرج لہ وکفی ھذا فی عدالتہ وثقاھتہ فالحدیث اذا صحیح" (تحفۃ النبلاء لفرنگی محلی)

یعنی موصوف پر کوئی جرح اس لئے اثر انداز نہیں ہوسکتی کہ صحیح مسلم کے راوی ہیں اور صرف یہی بات ان کے ثقہ و عادل ہونے کے لئے بہت کافی ہے۔ لہذا ان کی سند سے مروی شدہ حدیث صحیح ہے"۔

مدیر تجلی کے دوسرے خاص معتمد علیہ مولانا محمد حسین سنبھلی نے کہا کہ :۔

"إن توثیق البعض یکفی فی الاحتجاج عندنا وان کان الجمھور علی تضعیفہ" (تنسیق النظام ص۶۸)

یعنی ہمارے حنفی مذہب میں بعض کی توثیق حجت ہونے کے لئے کافی ہے۔ اگرچہ جمہور تجریح پر متفق ہوں۔

صرف مندرجہ بالا باتیں ہی مدیر تجلی کی تکذیب کے لئے کافی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا۔ کہ مدیر تجلی نے داؤد کو ساقط الاعتبار قرار دے کر اپنے اس حنفی مذہب کے خلاف خروج و بغاوت کردیا ہے، جس کی تبلیغ و حمایت کو اپنا شیوہ و شعار بنا رکھا ہے۔ اور یہ کالا دھندہ موصوف نے مئو کے محدث شہیر کی تقلید میں اختیار کر رکھا ہے اور ان دونوں امام و ماموم کی حقیقت صرف اس امر سے واضح ہے کہ دونوں حضرات نے متفق ہوکر صحیحین کے متفق علیہ راوی کو

غیر معتبر کہنے کی سعی کی جب کہ صرف صحیح مسلم کے راوی کی بابت ان دونوں حضرات کے امام وقت علامہ عینی حنفی تک فرماتے ہیں کہ اس کی ثقاہت مجروح نہیں ہو سکتی، زیر بحث حدیث والی سند سے مروی شدہ کئی روایات کو امام المحدثین والفقہاء امام بخاری رحنے بطور دلیل و حجت معرض استدلال میں پیش کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو افعال العباد ص ۴۴ وغیرہا) اور یہ معلوم ہے کہ امام بخاری کی حجت قرار دی ہوئی سند غیر معتبر نہیں ہوا کرتی (التنکیل ص ۱۲۳/۱۲۴ جلد اول ترجمہ ابراہیم بن شماس) عکرمہ سے داؤد کی روایت کو اگر بعض ماہرین فن نے منکر کہہ دیا ہے تو اس کا مطلب یہ سمجھ لینا کہ عکرمہ سے داؤد کی روایت کردہ حدیث مردود یعنی ناقابل اعتبار ہے، کج فہمی ہے۔ درحقیقت جس طرح مدیر تجلی مصطلحات حدیث کی مبادیات سے ناواقف و ناآشنا ہونے کے باعث مرفوع و مرسل کا مطلب و مفہوم تک سمجھنے سے محروم ہیں۔ اس طرح وہ منکر حدیث کی اصطلاح کی معرفت سے بھی قاصر ہیں ورنہ لفظ منکر اہل علم کے یہاں متعدد معانی کے لئے مستعمل ہے اور ضعیف راوی ثقہ کے خلاف روایت کرنے میں منفرد ہو تو ایسی منکر روایت بالاتفاق ساقط الاعتبار ہے۔

لیکن کوئی ثقہ راوی اپنے جیسے کئی ثقات یا اثقہ و ثقہ تر کے خلاف نہیں بلکہ متن مفہوم حدیث میں منفرد ہو تو ایسی منکر روایت کا اصل نام حدیث فرد یا غریب ہے جسے کبھی کبھی شاذ و منکر بھی کہا جاتا ہے۔ ایسی منکر روایت معتبر و حجت ہوتی ہے۔ بشرطیکہ آیات اور دوسری احادیث صحیحہ کے معارض نہ ہو۔ (عام کتب مصطلح حدیث)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ لفظ منکر کثیر المعانی لفظ ہے۔ اور جب تک اس کی تفصیل نہ معلوم ہو کہ کس معنی میں اس کا استعمال ہوا ہے تب تک وہ مجمل و مبہم ہے اور جرح مبہم و مجمل باعتراف مدیر تجلی ثابت شدہ توثیق کے بالمقابل مردود ہے، جیسا کہ ناظرین دیکھ آئے ہیں کہ مدیر تجلی نے زبیر بن سعید پر وارد شدہ ماہرین کی جرحوں کے جواب میں صرف یہ کہہ دینا کافی سمجھا کہ یہ جرحیں مبہم ہیں۔ جن کا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا۔ مگر مدیر تجلی نے اپنا ہتھیار و اصول داؤد عن عکرمہ کی روایت پر نہیں جاری کیا حالانکہ داؤد و عکرمہ صحیحین کے متفق علیہ راوی ہونے کی بنا پر ثقہ ہیں، ان کی ثقاہت گویا مسلم ہے، اور ان پر وارد شدہ جرحیں مدفوع کالعدم ہیں اور چونکہ داؤد و عکرمہ دونوں کے دونوں ثقہ ہیں، اس لئے عکرمہ سے داؤد کی

روایت کے منکر ہونے کا صرف یہی ایک مطلب ہو سکتا ہے کہ عکرمہ سے داؤد کی روایت حدیث فرد ہوتی ہے جو قابل حجت ہو سکتی ہے، کوئی شک نہیں کہ ماہرین میں سے جس کسی نے بھی عکرمہ سے داؤد کی حدیث کو منکر کہا ہے۔ اس کی مراد صرف آخری قسم کی حدیث منکر ہی ہے جو مردود نہیں۔ نیز یہ حدیث نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت واصول شریعت کے بالکل موافق ہونے کے ساتھ متابع سے خالی نہیں۔ یعنی کہ عکرمہ سے اس حدیث کی روایت میں داؤد منفرد نہیں بلکہ ان کی متابعت بعض بنی رافع نے کی ہے (کمامر) دریں صورت اسے کسی بھی معنی میں منکر نہیں کہا جا سکتا۔ عکرمہ سے داؤد کی روایت اگر مردود قسم کی منکر ہوتی تو اس بات کے کہنے میں پیش پیش رہنے والے امام ابوداؤد کبھی بھی عکرمہ سے داؤد کی روایت کردہ کسی حدیث کو صحیح نہ قرار دیتے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوداؤد نے عکرمہ سے داؤد کی روایت کردہ متعدد احادیث کو صحیح وحجت قرار دیا ہے (کماسیاتی) اور یہ چیز اس امر کی دلیل صریح ہے کہ عکرمہ سے داؤد کی روایت کو منکر کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ عکرمہ سے روایت کرنے میں داؤد منفرد ہوتے ہیں۔ اور یہ چیز حدیث کے قابل رد ہونے کو مستلزم نہیں بلکہ چونکہ دونوں ثقہ ہیں اس لئے ان کی حدیث قابل حجت ہے۔

الحاصل متقدمین میں سے جس امام نے بھی عکرمہ سے داؤد کی روایت کو منکر کہا اس کی مراد اس روایت کی تضعیف ہرگز نہیں۔ بلکہ اس کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ عکرمہ سے داؤد کی بعض روایات میں تفرد پایا جاتا ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ دونوں حضرات کی توثیق کر کے ان کی روایت کو رد کرنے کے باعث یہ حضرات تضاد بیانی کے شکار ہوئے۔

داؤد کے دو جلیل القدر تلامذہ امام مالک اور امام المغازی محمد بن اسحٰق نے موصوف کی توثیق کی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری ص ۳۹۹ اور حافظ ابن قیم رحمہ نے اغاثۃ اللہفان میں ابن اسحٰق سے داؤد کی توثیق نقل کی اور امام مالک توثیق رجال میں بے حد متشدد تھے مگر انھوں نے داؤد کی زبردست توثیق کر کے ان سے روایت حدیث کی حالانکہ بعض روایات کے مطابق داؤد کو امام مالک بدعتی سمجھتے تھے، اور موصوف بدعتی سے روایت حدیث کے روادار نہ تھے۔ (الکفایہ فی علم الروایۃ ص ۱۲۰، ۱۲۴) اس کے باوجود داؤد سے موصوف کو روایت حدیث کرتے دیکھ کر لوگوں نے کہا بھی کہ بدعتی ہونے کے باوجود

ان سے آپ روایت حدیث کیوں کرتے ہیں، موصوف امام مالک نے جواب دیا کہ داؤد و ثور بن زید وغیرہ کے بدعتی ہونے کے باوجود میں محض اس لئے روایت کرتا ہوں کہ یہ لوگ اتنے بلند پایہ ثقہ و صدوق ہیں کہ ایک جھوٹ کے مقابلے میں آسمان سے گرنا ان کے نزدیک سہل تر ہے (تہذیب التہذیب ص ۳۲ ج ۲ ترجمہ ثور بن زید) جس کی ثقاہت و عدالت پر اختلاف عقائد کے باوجود امام مالک جیسے متشدد و ماہر فن نے اعتماد کیا اس پر حرف گیری بلا دلیل حجت نہیں کی جا سکتی۔ امام مالک کی اس زبردست توثیق کے ساتھ امام المغازی کی توثیق بہت زیادہ قابل غور ہے۔ کیونکہ امام مالک و امام المغازی کے مابین معاصرانہ منافرت بھی اور اس کے باوجود داؤد کی توثیق پر دونوں کا متفق ہو جانا داؤد کی عظمت شان پر روشن دلیل ہے۔ نیز جس طرح امام مالک کو داؤد کے مذہبی عقائد سے اختلاف تھا، اسی طرح امام المغازی کو بھی، بلکہ امام المغازی لوگوں میں شیعی مشہور رہیں۔ اور داؤد خارجی، اور یہ معلوم ہے کہ شیعی اور خارجی ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں میں سخت عداوت و انحراف ہے۔ اس کے باوجود امام المغازی کا داؤد کو ثقہ کہنا داؤد کے عظیم المرتبت ثقہ ہونے کی زبردست دلیل ہے۔ داؤد کی توثیق کر کے ان سے امام مالک کا روایت حدیث کرنا ثابت شدہ حقیقت ہے۔ اس کے باوجود وفات مالک و داؤد کے عرصہ بعد پیدا ہونے والے ابن ابی حاتم نے بلا سند کہا ہے کہ امام مالک داؤد سے روایت کرنی اسلئے ناپسند کرتے تھے کہ داؤد عکرمہ سے روایت حدیث کرتے ہیں۔ اس لئے عکرمہ سے روایت کرنے کے باعث داؤد کو امام مالک ناپسند کرنے تھے (الجرح والتعدیل ص۴۰۹ ج ۱، ق ۲) حالانکہ یہ بے سند بات درایت کے سراسر خلاف ہے۔ عکرمہ سے روایت کرنے والے بہت سے رواۃ کی احادیث امام مالک کی کتاب موطأ میں موجود ہے، اگر موصوف عکرمہ کو ناپسند کرنے کے باعث ان سے روایت کرنے والوں سے روایت کرنی ناپسند کرتے ہوتے تو عکرمہ کے مشاہیر تلامذہ سے مؤطا میں بکثرت روایات موجود نہ ہوتیں۔ حتیٰ کہ مؤطا مع مسوی ص ۳۲۷ ج ۱ ص ۱۶۰ ابواب الحج میں عکرمہ کی روایت نقل کر کے امام مالک نے اسی سے استدلال بھی کیا ہے اور اس طرح کی بات متعدد جگہ کی ہے (ملاحظہ ہو اسعاف المبطا فی رجال المؤطا للسیوطی) ممکن ہے کہ ابتدائے امر میں یہی بات رہی ہو بعد میں امام مالک نے اپنے اس نظریہ و موقف سے

رجوع کر لیا ہو، جیسا کہ تہذیب التہذیب ترجمہ عکرمہ ص ۲۷۱ ج ۷ میں ہے کہ :۔

وکان مالک یکرہ عکرمۃ فیحلف ان لا یحدث تنا فنما یکون با طمع منہ فی ذالک فقال لہ رجل فی ذلک فقال تحدیثی لکم کفارۃ ۔

یعنی امام مالک پہلے عکرمہ کو پسند نہیں کرتے تھے بلکہ قسم کھاتے تھے کہ ان سے روایت نہیں کریں گے مگر بعد میں وہ ان سے روایت کرنے کے بے حد شائق و خواہشمند ہوتے ایک آدمی نے انھیں ان کی قسم یاد دلائی تو فرمایا کہ ان سے میری روایت ہی میری قسم کا کفارہ ہوسکتی ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام مالک نے عکرمہ کو ناپسند کرنے کے نظریہ سے رجوع کر لیا تھا۔ مدیر تجلی نے عبداللہ بن یزید کے ثقہ ہونے کا دعویٰ محض اس بنا پر کر رکھا ہے کہ انھیں امام ابن حبان نے کتاب الثقات میں ذکر کر دیا ہے مگر انھیں ابن حبان نے نہایت صراحت کے ساتھ داؤد کی توثیق کی (کتاب الثقات لابن حبان و تہذیب) مدیر تجلی اس کے باوجود داؤد کو ثقہ ماننے پر تیار نہیں بلکہ انھیں غیر ثقہ قرار دینے کے درپے ہیں۔ مدیر تجلی کے اس قسم کے اعمال اہل علم کے نقطۂ نظر سے بے راہ روی و تلبیس کاری کہلاتے ہیں۔ جب کہ یہی اعمال ان کے نزدیک عین دین و ایمان بنے ہوتے ہیں۔ ابن حبان نے داؤد کو الثقات میں ذکر کرتے ہوئے مزید کہا ہے کہ :۔

"کل من ترك حدیثہ علی الاطلاق وھم لانہ لم یکن بداعیۃ "

(تہذیب التہذیب ص ۱۸۲ ج ۳)

یعنی جس نے موصوف کو مطلقاً متروک قرار دیا وہ گرفتار وہم ہے کیونکہ موصوف غیر داعی بدعتی تھے۔"

واضح رہے کہ ابن حبان کے نزدیک غیر داعی بدعتی (جو اپنے بدعتی مذہب کی تبلیغ نہ کرے) کی وہ حدیث حجت ہوتی ہے جس سے تائید بدعت نہ ہوتی ہو اور داؤد کی حدیث مذکور مؤید بدعت کجا نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت و اصول اہل سنت و قوانین شریعت کے بالکل مطابق و موافق ہے جس پر اکابرین اہل سنت نے ہر زمانے میں عمل کیا ہے۔ نیز بقول راجح و بتصریح جمہور غیر داعی ثقہ بدعتی کی روایت مطلقاً حجت ہوتی ہے۔ (ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے

التنکیل ص۴۵ تا ص۵۲) ذہبی کی جس میزان کو دیکھنے کا مشورہ مدیر تجلی نے دیا ہے اس میں ماہرین فن سے داؤد کی زبردست توثیق منقول ہے اور جتنی بھی جرحیں مذکور ہیں سب مبہم و مجمل ہیں۔ جن کے مردود و کالعدم ہونے کا اعتراف مدیر تجلی اور ان کے امام فن مئو کے محدث شہیر کو بھی ہے پھر ان دونوں امام و ماموم مدیر تجلی و مئوی محدث شہیر سے کوئی پوچھے کہ داؤد پر جرح مفسر و مبرھن پیش کئے بغیر آپ نے یہ دعوی کیوں کر دیا کہ موصوف کی ثقاہت متزلزل ہو گئی ہے؟

بہر حال اس تفصیل سے دونوں امام و ماموم یعنی مدیر تجلی و محدث مئوی کی صدق مقالی ظاہر ہو گئی۔ مزید یہ عرض ہے کہ دونوں امام و ماموم عکرمہ سے داؤد کی روایت کے منکر ہونے کی بات ابو داؤد و ابن مدینی کی طرف منسوب کئے ہوئے ہیں۔ اور اس کے ساتھ معترف ہیں کہ کسی حدیث کی تخریج کے بعد سکوت ابی داؤد دلیل تصحیح ہے (طلاق نمبر ص۴۸) اور یہ ایک حقیقت ہے کہ امام ابو داؤد نے عکرمہ سے داؤد کی کئی روایات کی تخریج کے بعد سکوت کیا ہے۔ (سنن ابی داؤد مع عون المعبود . باب الحکم بین اہل الذمہ ص۳۳۲ ج۱ و ص۲۲۹ ج۲ و بذل المجہود ص۹ ج۴ نیز ملاحظہ ہو تعلیق علامہ احمد شاکر بر مسند احمد ص۱۴۲ ج۵ وغیرہ) اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابو داؤد کے نزدیک عکرمہ سے داؤد کی روایت معتبر ہے (اور اسے منکر قرار دینے سے مراد صرف یہ ہے کہ عکرمہ سے داؤد کی روایت حدیث فرد و غریب ہوتی ہے۔ نیز ہم عرض کر چکے ہیں کہ عکرمہ سے اس حدیث کی روایت میں داؤد کی متابعت بعض بنی رافع نے کر رکھی ہے۔ لہذا وہ حدیث فرد کے معنی میں بھی منکر نہیں رہ گئی، خصوصاً اس صورت میں کہ نصوص قرآنی باعتراف عمر فاروق اس کے مطابق ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عکرمہ و داؤد دونوں کے دونوں بلند پایہ ثقہ تھے اور دونوں کے مابین خصوصی قسم کے روابط تھے۔ حتی کہ تہمت خروج کے باعث جب بعض حکام وقت نے عکرمہ کو گرفتار کرنا چاہا تھا تو موصوف اپنے اسی شاگرد خاص کے یہاں روپوش ہوئے تھے اور بحالت روپوشی انھیں کے یہاں ان کی موت بھی ہوئی تھی (تہذیب التہذیب ص۲۷ ج۷، ترجمہ عکرمہ)

لہذا خصوصی شاگرد کے پاس بعض ایسی روایات کا موجود ہونا عین قرین قیاس ہے جو عام تلامذہ کے یہاں نہ ہوں۔

ہمارے خیال سے عکرمہ و داؤد کا عقیدہ خروج سے متہم ہونا محض غلط فہمی و غلط افواہ پرمبنی ہے ورنہ دونوں حضرات اس سے بری تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ حبر الامت و ترجمان القرآن حضرت ابن عباس جیسے جلیل القدر صحابی نے عکرمہ کو سند توثیق دیتے ہوئے حکم دیا کہ:۔

انطلق فافت بالناس وانا لک عون (تہذیب التہذیب ص۲۶۵ ج۷)

تم جاکر لوگوں کو فتوی دو میں تمہارا پشت پناہ ہوں۔

یہ بات کسی طرح بھی قرین قیاس نہیں کہ حضرت ابن عباس کسی خارجی کو مفتی و فقیہ مقرر کریں گے۔ اگر موصوف خارجی رہے ہوتے تو انھیں ابن عباس مفتی نہیں مقرر کرتے ، امام عجلی نے کہا کہ:۔

"مکی تابعی ثقۃ بری مما یرمیہ الناس من الحروریۃ

(تہذیب التہذیب ص۲۷۰ ج۷)

یعنی موصوف عکرمہ ثقہ تابعی ہیں۔ اور انھیں لوگ جو خروج کے ساتھ متہم کرتے ہیں اس سے وہ بری ہیں"

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ موصوف عکرمہ پر خروج کا الزام غیر صحیح ہے۔ نیز امام مالک کا ان سے اور داؤد سے روایت کرنا بھی اس امر کی دلیل ہے کہ دونوں پر الزام خروج غیر صحیح ہے ابتدار میں لوگوں کی پھیلائی ہوئی افواہ کے باعث ضرور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان سے روایت کرنا ناپسند کرتے تھے۔ مگر پھر وہ ان سے روایت کرنے لگے جس سے مستخرج ہوتا ہے کہ تحقیق کے بعد امام مالک کے نزدیک یہ الزام غلط ثابت ہوا۔ ورنہ وہ کسی بدعتی سے روایت کے روادار نہ تھے۔ عکرمہ چونکہ غلط طور پر خروج کے ساتھ متہم تھے۔ اور اس تہمت کے باعث انھیں حاکم وقت نے جب گرفتار کرکے سزا دینی چاہی تو وہ داؤد ہی کے یہاں پناہ گزیں ہوئے اس لئے لوگوں میں افواہ پھیل گئی ہوگی کہ داؤد بھی عکرمہ کی طرح خارجی ہیں۔ حالاں کہ دونوں ہی حضرات اس سے بری ہیں (ھذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب)

بالفرض دونوں حضرات پر یہ الزام ثابت ہو تو یہ الزام روایت حدیث میں غیر ثقہ ہونے کو مستلزم نہیں خصوصاً جب کہ ماہرین فن ان کی توثیق اور قبول روایت پر متفق ہیں۔ یہ عرض ہوچکا ہے کہ داؤد عن عکرمہ والی زیربحث حدیث کو امام احمد نے صحیح قرار دیا ہے اور رجال و

رواۃ کے معاملہ میں امام احمد کے فیصلوں کا بڑا لحاظ ابن مدینی رکھتے تھے (ملاحظہ ہو طبقات حنابلہ لابن ابی یعلی ص۱۶۸، ۱۶۹) اسی طرح ابو داؤد بھی امام احمد کے سعادت مند شاگرد تھے۔ (طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی ص ۱۱۸، ۱۱۹) لہذا عکرمہ سے داؤد کی روایت کو ان دونوں حضرات نے جو منکر کہا ہے اس کا مطلب حدیث فرد لینا اس لئے بھی ضروری ہے کہ دونوں حضرات نے اپنے جلیل القدر استاذ امام احمد کے فیصلے کو بھی ملحوظ رکھا ہوگا۔ خصوصًا جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابو داؤد نے عکرمہ سے داؤد کی متعدد روایات کی تصحیح کی ہے۔ یعنی جب یہ دونوں حضرات امام احمد کے فیصلوں کا لحاظ رکھتے تھے تو جب تک واضح طور پر ثابت نہ ہو جائے کہ انھوں نے اپنے جلیل القدر استاذ کے فیصلے سے اختلاف کیا ہے۔ تب تک ماننا چاہیئے کہ دونوں نے استاذ کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کیا ہوگا۔ یہ بھی گذر چکا ہے کہ عکرمہ سے داؤد کی زیر بحث حدیث کو امام ابو یعلیٰ نے بھی صحیح قرار دیا ہے۔ جو ابن مدینی و ابو داؤد و احمد کے ہم عصر اور انھیں کے ہم مثل ناقد فن امام حدیث و فقہ تھے (تذکرۃ الحفاظ ص ۲۷۵ ج۲) امام احمد و ابو یعلی کے علاوہ حدیث مذکور کو امام ضیاء مقدسی و ابو الحسن لخمی اندلسی نے بھی صحیح قرار دیا ہے۔ اور متأخرین میں سے بلند پایہ ناقد فن امام ابن تیمیہ رح و ابن قیم رح وغیرہ نے بھی، اور اس کی سند کو تمام ہی ماہرین فن حجت و معتبر قرار دیتے ہیں حتی کہ مدیر تجلی کے برادران تقلید بھی۔ (ملاحظہ ہو عمدۃ القاری للعینی الحنفی ص ۲۷۳ و عرف الشذی للشیخ انور ص ۴۴ و بذل المجہود ص ۲۹۰ ج۳ و جوہر النقی ص ۹۰ وغیرہ) پھر مدیر تجلی ..... نے تقلید مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی میں جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ تقریبًا تمام ماہرین کے یہاں طے ہے کہ عکرمہ سے داؤد کی روایت قابل اعتبار نہیں ہوتی وہ سوائے تلبیس کے اور کیا ہے؟

اختراعی حدیث کی تصحیح

مدیر تجلی کے قلم سے

ناظرین کو یاد ہوگا کہ بیک وقت منع طلاق ثلثہ پر دلالت کرنے والی حضرت محمود کی روایت کردہ صحیح الاسناد حدیث نسائی کو غیر مرفوع و غیر صحیح اور منقطع کہہ کر بہزار تلبیس کاری مدیر تجلی نے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے۔ مدیر تجلی کی ساقط الاعتبار قرار دی ہوئی اسی حدیث میں کسی کذاب نے ابطالِ نصوصِ کتاب وسنت کی خاطر اپنی طرف سے اختراع کر کے یہ لفظ بڑھا دیا کہ :-

"امضاہ علیہ ولم یردہ"

یعنی بیک وقت دی ہوئی تینوں طلاقوں پر سخت غضبناک ہونے کے باوجود حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے انھیں نافذ کر دیا۔

اس اختراعی اضافہ کا ذکر حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کرتے ہوئے فرمایا :-

"ھذہ اللفظۃ موضوعۃ لا مرویۃ فی شیء من طرق ھذا الحدیث البتۃ ولیست فی شیءٍ من کتب الحدیث وانما ھی من کیس ھذا القائل حملھا علیھا فرط التقلید ومحمود بن لبید لم یذکر ماجری بعد ذلک امضاہ اورد الی واحدۃ والمقصود ان ھذا القائل تناقض وتاول الحدیث تاویلا یعلم بطلانہ من سیاقہ"

(اغاثۃ اللھفان ص۱۶۱)

یعنی یہ اضافہ خانہ ساز ہے۔ اس حدیث کی کسی بھی سند میں اس کا کوئی وجود نہیں، نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی پتہ ہے، یہ لفظ اس کے ایجاد کنندہ کی جھولی سے برآمد ہوا ہے، اس شخص کو اس لفظ کی ایجاد و اختراع پر فرط تقلید نے آمادہ کیا ہے۔ اس حدیث میں نہ تو تینوں طلاقیں نافذ کرنے کا ذکر ہے نہ

انھیں ایک قرار دینے کا ذکر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس وضاع شخص نے متناقض قسم کی باتیں ایجاد کرلی ہیں۔ اور حدیث کی ایسی تاویل کی ہے جس کا بطلان سیاق کلام سے ظاہر ہے۔

افسوس کہ اس لفظ کو کسی کذاب نے ابطال نصوص کتاب وسنت کے لئے ایجاد کرلیا، اسی کو مدیر تجلی حدیث بناکر اپنے تقلیدی مذہب کی دلیل قرار دئے ہوئے ہیں اور فرماتے ہیں کہ :۔

اگر اس کی سند ضعیف ہو تو اس سے متن کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا، بلکہ اس کا متن بالکل صحیح ہے (طلاق نمبر ص۲۴)

مدیر تجلی اگر ذرہ برابر بھی دیانتداری رکھتے ہوں تو کتب حدیث میں سے کسی بھی کتاب میں سے اس خانہ ساز اضافہ شدہ لفظ کو ضعیف ہی سند سے پیش کریں۔ اپنی اس تدبیر کے ذریعہ مدیر تجلی نے ہر کذاب وضّاع کو کھلی چھوٹ دے دی کہ حنفی مذہب کی تائید و تقویت اور ترویج و اشاعت کی خاطر خوب حدیثیں گڑھ گڑھ کر ہمارے حوالہ کرو۔ ہم انھیں اپنی تلبیس کارانہ تقلیدی ہتھکنڈوں اور حربوں کے ذریعہ احادیث نبویہ کہہ کر حجت بنالینے کا فریضہ انجام دینے کو شیوۂ شعار بنائے ہوئے ہیں۔ مدیر تجلی کے اس طریق عمل کو اختیار کرکے ہر موضوع و خانہ ساز حدیث کو حدیث کہہ کر دلیل و حجت بنایا جاسکتا ہے جنھیں ابطال نصوص کتاب وسنت کے لئے کذابین نے ایجاد کرلیا ہو۔ اس خانہ ساز لفظ کو سیمنار کے ایک مقالہ نگار مولانا حامد علی نے نقل کرکے کہہ دیا کہ :۔

"بعض روایات کا یہی ٹکڑا جو محل استدلال ہے ثابت نہیں"

اس پر مدیر تجلی بہت برہم ہیں، حالانکہ اسے بعض روایات کا ٹکڑا ہی کہنا غلط ہے کیونکہ یہ کسی کذاب کا اختراع کردہ لفظ ہے۔ یہ بعض روایات کا ٹکڑا کیوں کر ہوا؟ مگر مدیر تجلی نے اس مکذوب ٹکڑے کو اپنا دین وایمان بنالیا، باقی پوری حدیث جو بالکل صحیح اور موقف اہلحدیث پر نص قاطع ہے ان کے نزدیک غیر صحیح ہے، پوری صحیح حدیث کو ساقط الاعتبار اور اس میں شامل کردہ لفظ مکذوب کو قابل اعتبار قرار دینے کی دو غلی اور متضاد پالیسی اختیار کرتے ہوئے مدیر تجلی رقمطراز ہیں :۔

"یہ ہماری خانہ زاد منطق نہیں بلکہ فن حدیث کے اصول ومبادیات میں سے ہے"

(طلاق نمبر ص ۳۲)

جن اکاذیب واباطیل کو نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت واصول شریعت کے خلاف مسلمانوں میں غلط نظریہ قائم کرنے کے لئے ایجاد واختراع کیا گیا ہو، انھیں اپنا دین و مذہب قرار دے لینے والے مدیر تجلی کی یہ جرأت وجسارت بھی قابل دید ہے کہ اس ناشائستہ حرکت کو فن حدیث کے اصول ومبادیات قرار دے رہے ہیں، اگر نصوص کتاب وسنت کے ابطال کے لئے گھڑی گئی جھوٹی باتیں مدیر تجلی کے نزدیک فن حدیث کے اصول ومبادیات ہیں تو ان کے اس خانہ زاد قاعدہ کے تحت ہر موضوع ومکذوب چیز کو دین وشریعت قرار دے لینا جائز ہو جائے گا۔ یہ پالیسی بھی عجیب ہے کہ ایک طرف مدیر تجلی احادیث صحیحہ کو ساقط الاعتبار قرار دے رہے ہیں اور نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت واصول شریعت سے ثابت شدہ حقائق کی تکذیب کے درپے ہیں۔ دوسری طرف ان کے مقابلہ میں اکاذیب واباطیل کو اپنا دین ومذہب قرار دئے ہوئے ہیں۔ دریں صورت کوئی صاحب انصاف بتلائے کہ جب مدیر تجلی کے لئے اکاذیب واباطیل کو دلیل شرعی قرار دے لینا جائز ہوا تو اہلحدیث کے لئے نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت کو دلیل وحجت بنانا کیوں جائز نہیں؟

صحیح مسلم کی حدیث پر بحث

مدیر تجلی نے تیسری بحث کے عنوان سے مولانا اکبر آبادی کی ایک عبارت نقل کی ہے جو صحیح مسلم کی ایک حدیث کی عربی عبارت اور اس کے اردو ترجمہ پر مشتمل ہے، ملاحظہ ہو:۔

"ان الناس قد استعجلوا فی امر کان لھم فیہ اناۃ ولو امضیناہ علیھم۔" یعنی وہ چیز جس میں (قرآن وسنت کے مطابق) لوگوں کے لئے بڑا موقع تھا۔ اس میں انھوں نے بڑی جلد بازی سے کام لیا ہے۔ پس بہتر ہے کہ ہم ان پر اپنا حکم نافذ کر دیں۔"

اتنا نقل کرنے کے بعد مدیر تجلی رقمطراز ہیں کہ:۔

"ہم نے مولانا اکبر آبادی کا کیا ہوا ترجمہ نقل کر دیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، ہمیں افسوس ہے کہ ایک اچھے عربی داں ہو کر بھی وہ ارشاد فاروقی کا صحیح ترجمہ اس لئے نہیں کرنا چاہتے کہ اس سے ان کے موقف کو فائدہ نہیں پہونچتا الخ

(طلاق نمبر ص ۳۲)

مولانا اکبر آبادی پر مندرجہ بالا نقد کے ساتھ ہی مدیر تجلی نے اسی سانس میں اہلحدیث کو ابن قیم رح کا مقلد بتلاتے ہوئے کہا کہ:۔

"ان کے مقلدین یعنی اہل حدیث کا یہ طرۂ امتیاز ہے کہ وہ نقل و استدلال کی بد دیانتی کو بھی کار ثواب سمجھے ہوئے ہیں"

بیچارے مدیر تجلی اپنی طرح اہلحدیث کو بھی بد دیانت سمجھے ہوئے ہیں کہ اکاذیب و اباطیل کے ذریعہ اپنے تقلیدی موقف کی حمایت میں مصروف کار ہیں، ورنہ مندرجہ بالا حدیث صحیح مسلم کا مطلب بہرحال یہی ہے کہ دور نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں نصوص کتاب و سنت کے مطابق ایک مجلس کی تین طلاق کو صرف ایک قرار دئے جانے کا رواج تھا جس میں حضرت فاروق اعظم نے اسی طرح کی ترمیم کر دی تھی، جس طرح حج تمتع اور دیگر کئی مسائل میں کر دی تھی اور جس طرح مدیر تجلی حج تمتع وغیرہ جیسے مسائل میں ترمیم فاروقی کو قانون شریعت نہ مان کر نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کو اپنی جگہ پر قائم رکھے ہوئے ہیں اور حکم فاروقی کو معمول بہ نہیں بنا کر نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت پر عامل ہیں، اسی طرح چاہئے تھا کہ ایک وقت کی طلاق ثلثہ کو ایک قرار دینے کے معاملہ میں ترمیم فاروقی کے بجائے نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کی پیروی کرتے۔ مگر موصوف نے اپنے اصول سے انحراف کر کے ترمیم فاروقی ہی کو قانون شریعت قرار دے لیا ہے، لیکن جن علماء اہلحدیث نے ترمیم فاروقی کے بجائے نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کی پیروی کر رکھی ہے، ان کو حنفی مذہب کی پیروی کے مدعی مدیر تجلی جیسے لوگ مطعون کر رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اپنے تقلیدی مسلک و مذہب کے اصول و ضابطہ سے انحراف و اعراض کر کے علماء اہل حدیث کو مطعون کرنا بذات خود ایک ظلم ہے۔ مسئلہ حج تمتع میں ترمیم فاروقی کے خلاف عمل کرنے والے مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ جو

دگی مسئلہ طلاق ثلثہ میں ترمیم فاروقی کے خلاف عمل پیرا ہیں وہ غلط کار ہیں۔ موصوف ایک جگہ فرماتے ہیں کہ :۔

یہ غلط سلط روایات پر بھروسہ کرنے کا نتیجہ ہے کہ بعض اچھے خاصے اہل علم بھی اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں کہ پہلے تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں۔ اب حضرت عمر رضؓ نے وقتی مصالح کے پیش نظر انھیں تین کر دیا۔ دس بار استغفر اللہ
(طلاق نمبر ص ۳۴)

جن لوگوں نے بھی اسے اجتہاد فاروقی کا نام دیا ہے انھوں نے فی الحقیقت ایک رکیک اور سنگین الزام عمر فاروق رضؓ پر لگا دیا ہے، خواہ الفاظ کی لیپا پوتی وہ کیسے ہی کرتے ہوں اور خواہ ارادۃً وہ حضرت عمر کی توہین پسند کرنے والوں میں نہ ہوں۔ (صـ۳۵) یہ بیان کا اختلاف اور الجھاؤ اور متذکرہ متعدد کمزوریاں کیا اس بات کا تقاضا نہیں کرتیں کہ دوسری صحیح ترین روایات اور اجماع صحابہ کے مقابلہ میں اس روایت (یعنی حدیث صحیح مسلم) کی آڑ لینے والے ذرا حجاب کریں اور علم و تحقیق کے نام پر سیاہی نہ ملیں (صـ۳۶) یہ روایت (یعنی حدیث صحیح مسلم) شاذ و منکر ہے جس سے استدلال ناواقفان فن ہی کر سکتے ہیں (صـ۳۷) اب اہل انصاف فیصلہ فرمائیں کہ ماہر فن کی شہادتوں اور فنی نقد کی ظاہر کردہ کمزوریوں کا نقشہ جس روایت (یعنی حدیث صحیح) کے بارے میں ہو، اسے بنیاد بنا کر قوی روایت کو ٹھکرا دینا اور اجماع کے خلاف آواز بلند کرنا کیا اہل بصیرت و واقفان فن کا کام ہو سکتا ہے؟ صـ۳۵

جو شخص صحیح مسلم و دیگر کتب حدیث کی احادیث صحیحہ کو غلط سلط روایات کہے اور خود خانہ ساز اکاذیب کو دلیل بنائے اور حج تمتع وغیرہ کے معاملے میں ترمیم فاروقی کو اجتہاد فاروقی قرار دے کر متروک العمل بنائے وہی شخص اگر ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں اجتہاد فاروقی کو اجتہاد فاروقی کہنے والوں کے خلاف زہر افشانی کرے تو اس شخص کی پالیسی اہل علم کے نقطۂ نظر سے یقیناً عجیب و غریب ہوگی۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مدیر تجلی صحیح مسلم کی حدیث کو شاذ و منکر اور نصوص کتاب و سنت

واجماع امت کی مخالف قرار دے رہے ہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ موصوف جس طرح اصول حدیث کی ابجدی اصطلاحات کی معرفت سے ناآشنا ہیں۔ اسی طرح اس حقیقت سے بھی ناواقف ہیں کہ بقول امام مسلم صحیح مسلم کی ہر حدیث کے صحیح ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے، چنانچہ امام مسلم نے فرمایا کہ:۔

"لیس کل صحیح عندی وضعته انما وضعت ما اجمعوا علیه"

(صحیح مسلم ص ۱۷۴ ج ۱ باب التشہد فی الصلوٰۃ مع شرح نووی)

یعنی میں نے اس میں صرف وہ حدیث نقل کی جس پر اہل علم کا اجماع ہے۔

یہی وجہ ہے کہ مدیر تجلی کی پارٹی کے مولانا اشفاق خاں شرح ترمذی طیب السندی ص۲ ج ۱ میں فرماتے ہیں کہ:۔

"اتفق المحدثون علی ان جمیع ما فیهما من المتصل المرفوع صحیح بالقطع الخ"

یعنی محدثین کا اجماع ہے کہ صحیح بخاری و مسلم میں جتنی مرفوع متصل احادیث ہیں وہ قطعی طور پر صحیح ہیں"

اس سے معلوم ہوا کہ صحیح مسلم کی ہر مرفوع و متصل حدیث کے صحیح ہونے پر اجماع ہے اور مدیر تجلی اس اجماع کے خلاف حدیث مسلم کو شاذ و منکر و غیر صحیح فرماتے ہیں۔ لہٰذا ان پر انھیں کا یہ فتویٰ عائد ہوتا ہے کہ مخالفین اجماع بے بصیرت و ناواقف فن ہیں۔ اور علم و فن کے نام پر سیاہی ملنے والے جہل و ضلال کے شکار، بے حجاب و بے شرم ہیں"

ظاہر ہے کہ جو شخص اپنے ہی فتویٰ کے مطابق بے بصیرت و ناواقف فن اور جہل و ضلال و بے شرمی کا شکار ہو وہ علمی مباحث میں راہ اعتدال نہیں اختیار کر سکتا۔ صحیح مسلم کی جس حدیث کو مدیر تجلی شاذ و منکر اور غلط سلط کہہ رہے ہیں اسی کو صحیح مان کر مدیر تجلی کے خاص معتمد علیہ طحاوی حنفی اپنے حنفی مسلک کی دلیل بنائے ہوئے ہیں، نیز وہ ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کو اجماعی مسئلہ نہیں مانتے بلکہ فرماتے ہیں کہ "وخالفهم اکثر اهل العلم"

(شرح معانی الآثار ص ۲۸-۲۹ ج ۲)

یعنی اکثر اہل علم ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کو نافذ مانتے اور کچھ لوگ ایک مانتے ہیں۔ طحاوی کے طرز عمل و بیان سے مدیر تجلی کے ہر دو دعویٰ کی تکذیب ہوتی ہے یعنی کہ یہ حدیث

شاذ و منکر ہے اور ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ اجماعی طور پر تین مانی جاتی ہے، امام شافعیؒ نے بھی حدیث مسلم کا ذکر کیا اور اس کے منسوخ ہونے کا احتمال ظاہر کیا مگر وہ اسے ضعیف کہنے کی گنجائش نہ پا سکے (کتاب الامام مع مختصر المزنی ص ۲۱۰ تا ص ۲۱۵ ج ۷) اس کا ذکر بیہقی نے بھی کیا ہے (سنن الکبریٰ بیہقی ص ۳۳۸ ج ۷) امام ابو حاتم اور ان کے صاحبزادے کی علل حدیث پر مستقل ایک کتاب ہے جس میں موصوف نے اس حدیث کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ "انما ھو ایوب عن ابراھیم بن میسرۃ عن طاؤس عن ابن عباس" (کتاب العلل لابن ابی حاتم ص ۴۲۹، ۴۳۰ ج ۱)

مطلب یہ کہ اس سند سے یہ حدیث صحیح ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام احمد نے اس کی تعمیم کی اور امام شافعی تضعیف نہ کر سکے بلکہ اس کی تاویل کے درپے ہوئے باقی امام ابو حنیفہ و امام مالک کے سامنے اس حدیث کا ذکر آنے کا کوئی ثبوت نہیں جس سے پتہ چلے کہ وہ اس کی بابت کیا فرماتے تھے؟ البتہ جب اس کے صحیح ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے تو ظن غالب ہے کہ وہ بھی اس کی صحت سے متفق ہوتے۔ دریں صورت اس حدیث کی صحت سے انکار کی جرأت اجماع کی مخالفت ہوئی ــــــ لطف یہ کہ ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کے وقوع پر اجماع کے دعویٰ کی بنیاد یہی حدیث مسلم ہے اگر یہ نہ ہو تو دعویٔ اجماع باطل ہو جائے مگر عجیب بات ہے کہ جس حدیث سے دعوی اجماع ہے اسی حدیث کے ساتھ مدیر تجلی کی یہ بے وفائی کہ اسے شاذ و منکر کہتے ہیں۔ لطف یہ کہ مدیر تجلی اور ان کے برادرانِ تقلید معترف ہیں کہ ایک وقت میں طلاق ثلاثہ دینے کو شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے یہی بات اہلحدیث بھی کہتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ اہلحدیث مقدار ممنوع کو لغو و کالعدم کہتے ہیں اور صرف قدر مباح کو واقع مانتے ہیں۔ مگر مدیر تجلی اور ان کے برادران تقلید قدر ممنوع کو بھی واقع مانتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ قدر ممنوع کے لغو ہونے یا مؤثر ہونے کا شرعی ثبوت ہی فیصلہ کن ہو سکتا ہے اور ارشاد نبوی ہے کہ شریعت کے خلاف کیا ہوا کام مردود و کالعدم ہے اسی اصول کے تحت بہت سے امور میں مدیر تجلی بھی اہلحدیث کے ہم زبان ہیں، مثلاً بلا وضو پڑھی ہوئی نماز، بلا گواہ کا نکاح، عدت کے اندر کا نکاح، محرمات سے کیا ہوا نکاح وغیرہ، مگر ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں موصوف اپنے اس اصول سے منحرف ہو گئے اور

دعویٰ کر بیٹھے کہ اس کے وقوع پر اجماع صحابہ ہے اور دلیل اجماع وہی حدیث مسلم ہے جسے وہ مختلف علل سے معلول قرار دینے پر مصر ہیں اور حقیقت امر صرف اتنی ہے کہ جس طرح فاروق اعظم نے بعض مصالح کے پیش نظر حج تمتع و نکاح کتابیہ پر پابندی لگا دی تھی اسی طرح ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کو نافذ کر دیا تھا۔ مگر مدیر تجلی حج تمتع و نکاح کتابیہ کے معاملہ میں قانون فاروقی کو رد کر کے کتاب و سنت کی پیروی کرنے کے باوجود اپنے اصول سے انحراف کرتے ہوئے طلاق ثلاثہ کے معاملہ میں فاروق اعظم کے قانون کو قانون شریعت قرار دے کر نصوص کتاب و سنت اور اجماع صدر امت کے خلاف عمل پیرا ہیں، زیر بحث حدیث مسلم ہی کی طرح صحیح مسلم کی ایک حدیث اور ملاحظہ ہو:۔

"عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی صلوٰۃ المسافر رکعتین و ابوبکر و عمر و عثمان صدراً من خلافته ثم اتمها اربعا۔ (صحیح مسلم ص ۲۴۳ ج ۱ ومسند احمد مع تعلیقات احمد شاکر ص ۱۱۷ وص ۴۵ ج ۷، وص ۵۳ ج ۶) وعن ابن مسعود صلی عثمان بمنی اربعا وصلیت مع رسول اللہ ﷺ وابی بکر و عمر رکعتین (مسند مع تعلیقات احمد شاکر ص ۲۰۸ ج ۵ وبخاری ومسلم وابوداؤد وغیرہ)

یعنی بحالت سفر حضور ﷺ و ابوبکر و عمر اور اپنے ابتدائے عہد میں عثمان بھی دو ہی رکعتیں پڑھا کرتے تھے، پھر حضرت عثمان چار پڑھنے لگے۔

یہ حدیث بالکل طلاق ثلاثہ ہی کی طرح ہے، عہد نبوی و صدیقی و فاروقی اور ابتدائے عہد عثمانی میں بحالت سفر صرف دو رکعت نماز پڑھی جاتی تھی۔ بعد میں حضرت عثمان چار پڑھنے لگے، حضرت عثمان کے عمل کو مدیر تجلی اور ان کے برادران تقلید نے دلیل و حجت بنا کر عہد نبوی و صدیقی کے تعامل کو نہیں ترک کیا۔ مگر حیرت ہے کہ طلاق کے زیر بحث مسئلے میں اپنے اصول سے انحراف کر کے عہد نبوی و صدیقی کے تعامل کو ترک کر کے بعد کے قانون پر جو سراسر تعزیری و سیاسی تھا عمل کیا، جب مدیر تجلی خود ایک مجلس کی تین طلاقوں کے ممنوع و حرام ہونے پر متفق ہیں تو انھیں صرف یہ دلیل پیش کرنی چاہیئے تھی کہ یہ فعل ممنوع و حرام کیونکر معتبر ہو گا؟ اس کی کوئی دلیل مدیر تجلی نہیں پیش کر سکے نہ قیامت تک پیش کر سکتے ہیں۔ پھر بھی غوغہ آرائی کرتے چلے جا رہے ہیں۔

صحیح مسلم کی حدیث ابن عباس میں

دعویٰ اضطراب و شذوذ کی حقیقت

مندرجہ بالا اصولی بات کے سامنے آجانے کے بعد ناظرین کرام مدیر تجلی کی تلبیس کاری کا اندازہ لگا ہی چکے ہیں۔ اب ذرا یہ بھی دیکھ لیں کہ تمام اصول و ضوابط کو بالائے طاق رکھ کر تقلیدی ہتھکنڈوں کے ذریعے وہ کس طرح صحیح مسلم کی حدیث کو مضطرب و شاذ بتلا رہے ہیں ناظرین کرام کو یاد ہوگا کہ نصوص کتاب و سنت و اجماع صدر امت کے معارض حدیث البتہ جیسی مضطرب السند والمتن مردود روایت کی حمایت مدیر تجلی نے کس دیانت داری کے ساتھ کی ہے؟ بالکل اسی دیانت داری کے ساتھ موصوف نے حدیث مسلم کو مضطرب و شاذ قرار دینے کی مہم بھی چلا رکھی ہے۔ مدیر تجلی حدیث مذکور کے مضطرب و شاذ ہونے کی بحث کا آغاز اس طرح فرماتے ہیں کہ:۔

> "اس روایت کی سندوں کا دار و مدار ایک طاؤس نامی راوی پر ہے، یہ حضرت ابن عباس کے شاگردوں میں ہیں۔ ان کا حال یہ ہے کہ جس بات کو ابن عباس کے متعدد شاگرد ان سے نقل کر رہے ہیں یہ اسی بات کو کسی اور طرح نقل کر رہے ہیں۔ دوسرے سب شاگرد ماہرین فن کے نزدیک ثقہ ہیں، لہٰذا طاؤس کی روایت کو درست مان کر ان سب کو غلط گو ماننا ہوگا تو کیا عمدہ اور صحیح بات یہ نہیں ہے کہ کم سے کم اس معاملہ میں طاؤس کو بھول چوک یا غلطی کا شکار مان کر بہت سے معتبر لوگوں کے اعتبار کو باقی رکھا جائے؟"
>
> (طلاق نمبر ص ۳۶)

ہم کہتے ہیں کہ نہ طاؤس کو غلط ماننے کی ضرورت نہ ابن عباس کے دوسرے ثقہ شاگردوں کو کیونکہ طاؤس اور ابن عباس کے دوسرے شاگردوں کے بیانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے! اور ناظرین کرام یہ سب دیکھ آئے ہیں کہ حضرت عکرمہ جیسے جلیل القدر ثقہ تابعی بلحاظ معنی حدیث

مذکور کو ابن عباس سے نقل کرنے میں طاؤس کے متابع ہیں، دریں صورت علی الاطلاق طاؤس کو ابن عباس سے حدیث مذکور کی روایت میں منفرد بتلانا سراسر بے راہ روی ہے ۔ یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ ابن عباس کے یہ دونوں شاگرد اس حدیث کے مطابق ابن عباس کا فتویٰ وعمل بھی نقل کرتے اور خود بھی اس کے مطابق فتویٰ دیتے اور عمل کرتے تھے ۔ اور یہ چیز مدیر تجلی اور ان جیسے بے راہ لوگوں کی تکذیب کے لئے بہت کافی ہے کیونکہ حضرت طاؤس وعکرمہ اور ابن عباس کسی منکر وشاذ حدیث کو مستدل بنا کر فتویٰ نہیں دیا کرتے تھے ہاں ابن عباس کے بعض شاگردوں نے اس حدیث کے خلاف بھی ایک فتویٰ ابن عباس سے نقل کیا ہے مگر کسی نے بھی ان سے اس حدیث کے خلاف کوئی مرفوع حدیث نقل نہیں کی ہے اور یہ بات عام ہے کہ ابن عباس اور دیگر کئی صحابہ کا ان کی روایت کردہ حدیث کے خلاف بہت سے مواقع پر فتویٰ وعمل منقول ہے ۔ اور ایک ہی مسئلہ میں ایک صحابی کے کئی مختلف فتاویٰ بھی مروی ہیں مگر اصول وضوابط کی کسی دفعہ میں اس صورت کو حدیث مرفوع کے منکر وشاذ ہونے کی دلیل نہیں بتلایا گیا ہے ۔ ناظرین کو تو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ابن عباس سے اس حدیث کو طاؤس کے علاوہ عکرمہ نے بھی معنوی طور پر نقل کیا ہے اب درج ذیل روایت بھی ملاحظہ ہو :۔

” ثنا عبد اللہ بن المومل عن ابن ابی ملیکۃ ان ابا الجوزاء اتی ابن عباس فقال اتعلم ان ثلاثا کن یردون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی واحدۃ فقال نعم “

یعنی ابن ابی ملیکہ نے کہا کہ ابو الجوزار نے ابن عباس کے پاس آکر کہا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ عہد نبوی میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک قرار دی جاتی تھیں ۔ ابن عباس نے کہا ہاں (المستدرک للحاکم ص ۱۹۶ ج ۲ کتاب الطلاق وسنن دار قطنی ص ۴۴۵ ج ۲ ومتعدد کتب حدیث)

مندرجہ بالا حدیث کو ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ صحیح مسلم ہی کی طرح ہے اور اسے ابن عباس سے روایت کرنے والے طاؤس کے علاوہ ابن ابی ملیکہ (عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکہ) ہیں جو مشہور معروف ثقہ تابعی ہیں ۔ ابن ابی ملیکہ حضرت ابن عباس کے مشہور تلامذہ

میں سے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابن عباس سے روایت مذکورہ کے ناقل ابن ابی ملیکہ بھی ہیں، امام حاکم نے اس حدیث کو صحیح الاسناد کہا ہے مگر ذہبی رح نے اس کے ایک راوی عبداللہ بن مومل کی بابت کہا "ضعفوہ" انھیں اہل علم نے ضعیف کہا ہے لیکن موصوف کو کلی طور پر ساقط الاعتبار قرار دینا صحیح نہیں۔ اولاً اس لئے کہ امام حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا۔ ثانیاً۔ امام ترمذی نے اس سند سے مروی شدہ حدیث کو حسن کہا (ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ص ۳۵۲ ج ۴ مناقب ابن زبیر) ثالثاً بقول صاحب خلاصہ موصوف کو ابن حبان نے ثقہ کہا، ابن سعد اور ابن نمیر نے موصوف کو ثقہ کہا اور عبداللہ نے کہا "هو سیء الحفظ ما علمنا له جرحة تسقط عدالته" یعنی موصوف باوجودیکہ سیئ الحفظ تھے مگر ان میں ہم کو کوئی ایسی خامی نہیں معلوم ہو سکی جس سے وہ ساقط العدالۃ قرار دئے جا سکیں (تہذیب التہذیب ص۴۹ ج ۶) اتنے ائمہ کرام کی توثیق کے مقابلہ میں بعض ائمہ نے موصوف پر جرح مبہم کی ہے۔ مثلاً دار قطنی و نسائی نے موصوف کو مبہم طور پر ضعیف کہا نسائی و دار قطنی ابن سعد و ابن نمیر سے متاخر ہیں اور متاخر کی جرح مبہم متقدمین کی توثیق کے بعد جب کہ نسائی کا متشدد ہونا مسلم ہے ہرگز مقبول نہیں کیونکہ توثیق ائمہ کے مقابلہ میں متقدم کی جرح مبہم بھی مقبول نہیں چہ جائے کہ متاخر کی۔ نیز مدیر تجلی اور ان کے بہت سے ہم خیال امام نسائی کو متشددین میں شمار کرتے اور ان کی جرح کو معتبر نہیں مانتے خصوصاً وہ جرح جو مبہم ہو۔ امام نسائی نے امام ابو حنیفہ پر جرح مفسر بھی کی ہے مگر حنفیہ اسے معتبر نہیں مانتے اسی طرح احناف امام دار قطنی کی جرح کا اعتبار اس لئے نہیں کرتے کہ انھوں نے امام ابوحنیفہ کو ضعیف و مجروح قرار دیا امام ابن معین سے بھی جرح مبہم ہی یعنی لفظ "ضعیف" منقول ہے مگر اس کے معارض ان کی توثیق میں "لیس به باس" اور "صالح الحدیث" بھی کہا ہے اور ناظرین کو یاد ہوگا کہ زبیر کی توثیق میں ابن معین کے ایک قول کو حجت بنا کر مدیر تجلی نے زبیر کو ثقہ کہا ہے جب کہ تمام اہل علم نے اسے ضعیف بلکہ بعض نے متروک بھی کہا ہے اور خود ابن معین نے بھی اس کی تجریح کی ہے۔ مدیر تجلی کا یہ قول یہاں لاگو کیا جائے تو عبداللہ بن مومل مطلقاً ثقہ قرار پاتے ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کئی ائمہ جرح و تعدیل نے چونکہ موصوف کی تجریح کی ہے اس لئے ان کی جرح کو مبہم مان کر توثیق کو راجح قرار دیا جائے گا۔ ابو زرعہ و ابو حاتم نے موصوف

کو لیس بالقوی کہا ہے اور امام احمد و ابو داؤد نے منکر الحدیث کہا ہم کہہ آئے ہیں کہ یہ لفظ بھی بعض اعتبار سے جرح مبہم ہی ہے علی ابن الجنید نے "شبہ المتروک" کہا جو کلی طور پر متروک ہونے کی نفی کرتا ہے، اس تفصیل کا حاصل یہ کہ موصوف کلی طور پر ساقط الاعتبار نہیں ہیں بلکہ توثیق کا پہلو راجح ہے لہٰذا یہ روایت بطور متابع و مؤید مقبول ہوئی اور اسی سے مدیر تجلی کے اس دعوی کا بطلان لازم آتا ہے کہ ابن عباس سے حدیث مذکور کی روایت میں طاؤس منفرد ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عکرمہ و ابن ابی ملیکہ ان کے متابع موجود ہیں لہٰذا حضرت طاؤس کے تفرد کی بنا پر حدیث کو منکر و شاذ کہنا غلط ہے کیونکہ موصوف کا منفرد ہونا حدیث کے لئے باعث قدح نہیں ہے پھر جب ان کے متابع موجود ہوں، تو بدرجۂ اولیٰ منکر کہنا درست نہیں ہوگا۔ نیز ہم عرض کر آئے ہیں کہ حدیث مذکور کو چوتھی صدی کے اواخر تک متفق علیہ طور پر صحیح مانا جاتا تھا۔ حتی کہ طحاوی جیسے متعصب ترین حنفی بھی حدیث کو شاذ و منکر کہنے کی گنجائش نہ پا سکے اور نہ اس کی جرأت ہی کر سکے بلکہ ابن ابی ملیکہ کی روایت میں ہے کہ ابو الجوزاء نے ابن عباس سے کہا کہ کیا عہد نبوی میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک ہی نہیں قرار دیا جاتا تھا اور طاؤس کی روایت میں ہے کہ ابو الصہباء نے یہ بات کہی تھی۔ ظاہر ہے کہ دونوں حضرات نے مختلف اوقات و مواقع پر حضرت ابن عباس سے یہ بات کہی تھی، ان دونوں حضرات کا ابن عباس سے یہ کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائی دور فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جانا معروف و مشہور بات تھی بالکل ظاہر ہے کہ ان دونوں حضرات میں سے ہر ایک کو موثق ذرائع سے یہ خبر مل چکی تھی کہ عہد نبوی و صدیقی میں یہی بات تھی اس بنا پر استفہام تقریری کے طور پر ان لوگوں نے ابن عباس سے اس امر کی تصدیق طلب کی جس کی موصوف نے تصدیق کر دی ان دونوں حضرات میں سے ابو الجوزاء اوس بن عبد اللہ الربعی البصری متوفی ۸۳ھ جلیل القدر ثقہ تابعی ہیں وہ حضرت ابن عباس کے خصوصی تلامذہ میں سے ہیں۔ بارہ سال ان کی خدمت میں ان کے گھر رہے اور پورے قرآن مجید کی تفسیر پوری تحقیق کے ساتھ ان سے پڑھی موصوف بڑے متورع و فاضل اور صاحب علم اور اہل بدعت سے اجتناب کنندہ تھے (طبقات ابن سعد ص ۱۶۲، ۱۶۳، ج ۷، ق ۱ اول وصیلۃ الاولیاء ص ۹۷، ج ۳) ام المومنین حضرت عائشہ رض

سے بھی موصوف کا خصوصی تعلق تھا۔ صبح شام ان کا بیٹا ام المومنین کی خدمت میں حاضری دیا کرتا تھا۔ (حلیۃ الاولیاء ص ۷۹ ج ۳) موصوف صحاح ستہ کے راوی ہیں (تہذیب التہذیب ص ۳۸۳، ۳۸۴ ج ۱ نیز ملاحظہ ہو الجرح والتعدیل ص ۳۰۳، ۳۰۴ ج ۱)

حضرت ابن عباس سے حدیث مذکور کے دوسرے راوی "ابو الصہباء" ہیں جن کو بعض لوگوں نے ابن عباس کا مولی کہا ہے ان کو صہبان کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ مگر عام کتب حدیث صحیح مسلم ونسائی وابو داؤد وغیرہ میں موصوف کو ابن عباس کا مولی ہونے کی صراحت وقید نہیں ہے اور ہمارا رجحان یہ ہے کہ یہاں ابو الصہباء سے مراد صلہ بن اشیم عدوی متوفی ۷۵ھ ہیں جن کو بعض لوگوں نے اگرچہ صحابی کہا ہے (اصابہ ص ۲۰۰ ج ۱) مگر از روئے حقیقت موصوف ثقہ تابعی ہیں (ملاحظہ ہو تفصیل کے لئے طبقات ابن سعد ج ۷، قسم اول ص ۹۴ تا ص ۹۷ وحلیۃ الاولیاء ص ۲۳۷ تا ص ۲۴۲ ج ۲) لیکن چونکہ بعض روایات میں ابو الصہباء کو مولی ابن عباس کہا گیا ہے (سنن بیہقی ابواب الطلاق) اس لئے یہ ماننے میں کوئی حرج نہیں کہ یہاں پر ابو الصہباء سے مراد مولی ابن عباس ہی ہیں جن کو صہبان اور صہیب بھی کہا جاتا ہے (تقریب التہذیب وتہذیب التہذیب) یہ بھی مستبعد نہیں کہ روایت مذکورہ کی سند میں واقع شدہ ابو صہباء دونوں میں سے ہر ایک ہوں۔ بہر حال ابن عباس کے مولی ابو صہباء کو تقریب التہذیب میں مطلقاً صدوق کہا گیا ہے جنہیں ابن عباس سے بکثرت علمی سوالات کرنے کا شوق تھا اسی لئے ان سے ابن عباس کہا کرتے تھے کہ "ماذا جمعت وماذا احرزت" "تم نے کتنے علوم جمع وفراہم کر لئے؟ (الکنی للدولابی ص ۱۳۔۱۴ ج ۲)

صحیح مسلم کتاب البیوع میں منقول ہے کہ :۔

"فحدثنی ابو الصہباء انہ سال ابن عباس الخ (صحیح مسلم ص ۲۷ ج ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ موصوف صحیح مسلم کے رواۃ میں سے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ رواۃ مسلم ثقہ ہوتے ہیں۔ اگرچہ تہذیب التہذیب وغیرہ میں موصوف کو رواۃ مسلم میں ذکر نہیں کیا ہے مگر یہ چیز موصوف کے رواۃ مسلم میں ہونے سے مانع نہیں۔ موصوف ابو صہباء مولی ابن عباس یعنی صہیب کو ماہر فن امام ابو زرعہ نے ثقہ کہا (الجرح والتعدیل ص ۴۴۴ ج ۲ ق ۱) ابن حبان نے بھی موصوف کی توثیق کی۔ اور نسائی نے بطور جرح مبہم ضعیف کہا جو ظاہر ہے

کہ تعدیل مسلم وابو زرعہ وابن حبان کے بالمقابل اصول وضابطہ کے تحت کالعدم ومردود ہے لیکن مدیر تجلی اور ان کی تقلیدی پارٹی کے مولانا خلیل احمد قابل داد ہیں کہ اس مردود جرح کو دلیل بنا کر الجرح مقدم علی التعدیل کا قانون جاری کرکے حدیث مذکور کو ساقط الاعتبار کہتے ہیں۔

(بذل المجہود ص ۴ج ۲۷)

مگر یہی لوگ .... اپنے تقلیدی ائمہ خصوصًا امام ابو حنیفہ پر اپنا یہ قانون جاری نہیں کرتے جن پر ائمہ فن نے بہت سی جرحیں کر رکھی ہیں کتنی عجیب بات ہے کہ صحیح مسلم کی جس روایت کی صحت پر چوتھی صدی تک اہل علم کا اجماع رہا اسے یہ لوگ اجماع شکنی کا ارتکاب کرتے ہوئے غیر معتبر کہنے کے درپے ہیں۔ اور یہ طریق وطرز عمل محض تقلیدی مذہب کی حمایت میں روا رکھا جا رہا ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس روایت میں ابو الصہباء بطور راوی حدیث ہیں ہی نہیں اس کے اصل راوی طاؤس ہیں جنھوں نے ابن عباس سے ابو الصہباء کے مکالمہ کو نقل کر دیا ہے، صاحب بذل المجہود نے اس روایت کے مرسل ہونے کا خدشہ بھی ظاہر کیا ہے حالانکہ حدیث مرسل احناف کے یہاں حجت ہے اور جب کہ طاؤس ابن عباس کے شاگرد خاص ہیں، تو بلا دلیل ابن عباس سے ان کی روایت کو مرسل کہنا زبردستی کی بات ہے، پھر جب امام مسلم وابو زرعہ حدیث مذکور کی صحت پر مدعی اجماع ہیں تو ان کے مخالفین کی کیا قدر وقیمت؟

مدیر تجلی نے کہا کہ:۔

"امام مسلم تین سندوں سے یہ قصہ بیان کرتے ہیں، دو میں بتاتے ہیں کہ طاؤس نے ابو الصہباء سے اور ابو الصہباء نے ابن عباس سے سنا، تیسری میں ابو الصہباء کا نام نہیں لیتے بلکہ اس طرح روایت کرتے ہیں جیسے طاؤس نے براہ راست ابن عباس سے سنا ہو، قوی احتمال ہے کہ امام مسلم یا کسی اور راوی نے محض اجتہادًا یہ رائے قائم کرکے کہ طاؤس ابن عباس کے شاگرد ہیں اس لئے ان سے سنا ہوگا ابو الصہباء کا نام حذف کر دیا ہو جس سے اتفاق کرنا ضروری نہیں الخ"

حالانکہ اس حدیث میں یہ نہیں مذکور ہے کہ طاؤس نے ابو الصہباء سے اور انھوں نے ابن عباس سے یہ سنا۔ بلکہ طاؤس کا بیان ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس سے سوال کیا کہ عہد نبوی وعہد صدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں کیا تین طلاقیں ایک نہ قرار پاتی تھیں، اس کا مطلب

یہ ہوا کہ جس وقت ابوصہبار اور ابن عباس کے درمیان مکالمہ ہو رہا تھا طاؤس موجود تھے اور ابوالصہبار اس روایت میں طاؤس اور ابن عباس کے مابین بطور واسطہ نہیں ہیں، اس لئے طاؤس کے لئے اصول روایت کے تحت پورے کا بیان کرنا اور اسے مختصر کرکے صرف ابن عباس کا بیان نقل کرنا دونوں ہی جائز تھا اور یہی انھوں نے کیا بھی۔ اس چیز کو حدیث مذکور کے ضعیف ہونے کی دلیل بنالینا عجیب بات ہے اس روایت میں ابوالصہبا، بطور راوی حدیث ہیں ہی نہیں کہ ان کے ذکر و عدم ذکر اور ثقہ و غیر ثقہ ہونے پر صحت حدیث کا دارومدار ہو؟ پھر کبھی ملے ہے کہ ایک شخص ایک حدیث کو بالواسطہ سنتا ہے پھر دوسری بار اسے بلاواسطہ بھی سن لیتا ہے دریں صورت اسے دونوں طریق پر روایت کرنے کی اجازت ہے اور یہ دونوں طریق صحیح ہوتے ہیں پھر اس چیز کو موجب رد حدیث قرار دے لینا فن حدیث سے ناآشنائی کی دلیل ہے، یہ عجیب بات ہے کہ اس جگہ مدیر تجلی حدیث مذکور کو ساقط قرار دینے کے لئے فرماتے ہیں کہ "امام مسلم غیر معصوم تھے انھوں نے ابوالصہبار کے بغیر اس کو روایت کرنے میں خطا کھائی"، تو ہم کہتے ہیں کہ امام مسلم بلاشک غیر معصوم تھے۔ مگر فن حدیث میں ان کی امامت مسلم ہے، اور ان کا دعویٰ ہے کہ صحیح مسلم کی ہر حدیث کے صحیح ہونے پر اجماع ہے۔ پھر اس اجماع کے مقابلے میں مدیر تجلی اور ان جیسے بعض اہل تقلید جو حدیث کی ابجدی اصطلاحات سے ناواقف و ناآشنا ہیں اور ان کا غیر معصوم ہونا بھی مسلم ہے کیوں اسطرح کی بے معنی لغو طرازی کر رہے ہیں؟ مدیر تجلی نے اس حدیث کی ایک کمزوری یہ بتلائی کہ اس حدیث کے راوی ابن عباس کا فتویٰ اسکے خلاف ہے مگر مدیر تجلی کی اس مغالطہ آفرینی کی حقیقت گذشتہ صفحات میں آچکی ہے۔ ایک اور کمزوری مدیر تجلی یہ بتلاتے ہیں کہ بعض روایتوں میں ہے کہ اس حدیث کا تعلق وطی سے پہلے دی گئی طلاقوں سے ہے لیکن ان کی اس مغالطہ بازی کی تردید کے لئے صرف یہ بات کافی ہے کہ ان کے معتمد علیہ امام نووی اور ابن الترکمانی نے اس روایت کو ساقط الاعتبار مانا ہے کیونکہ اس کی سند میں مجہول رواۃ ہیں (شرح مسلم للنووی ص ۴۷۸ ج ۱ و جوہر النقی علی سنن البیہقی ص ۳۳۹ ج ۷)
یہ روایت بالفرض صحیح ہو تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ جس طرح وطی کے بعد ایک وقت کی تین طلاقیں ایک قرار پاتی ہیں اسی طرح وطی سے پہلے کی دی ہوئی طلاقوں کا بھی حال ہے کما فصلہ ابن القیم و صاحب التعلیق المغنی۔ مدیر تجلی مزید رقمطراز ہیں کہ :-

"ابن قیم نے اعتراف کیا ہے کہ بیہقی و احمد نے تنبیہ کی ہے کہ ابن عباس کے دوسرے شاگرد طاؤس کے خلاف روایت کرتے ہیں" (طلاق نمبر ص ۲۷)

حالانکہ یہ حقیقت ہے کہ ابن قیم نے اس مسلک و حدیث پر معترضین کے شافی جواب دئیے ہیں، اور انھوں نے اس قسم کی کوئی تنبیہ نہیں کی جس کا ذکر مدیر تجلی فرمارہے ہیں البتہ موصوف نے کہا کہ امام احمد کا کہنا ہے کہ ابن عباس کے بعض تلامذہ ابن عباس سے ایسا فتویٰ نقل کرتے ہیں جو حدیث طاؤس کے خلاف ہے ظاہر ہے کہ ابن قیم کی اس بات میں اور ان کی طرف مدیر تجلی کی منسوب کردہ بات میں بہت فرق ہے اور بیہقی نے صرف یہ کہا کہ:۔

"جن حدیثوں کی تخریج میں بخاری و مسلم میں اختلاف ہے ان میں یہ بھی ہے جسے مسلم نے نقل کیا بخاری نے نہیں۔ میرا گمان ہے کہ بخاری نے صرف اس لئے نہیں نقل کیا کہ ابن عباس سے تمام دوسری روایات اس کے خلاف ہیں"

(سنن بیہقی ص ۳۳۷ ج ۷)

ہم کہتے ہیں کہ امام بخاری نے حدیث مذکور کو خواہ کسی سبب سے نقل نہ کیا ہو، مگر وہ اس کی صحت سے متفق ضرور ہیں کیونکہ امام مسلم جو ان کے سعادت مند شاگرد ہیں فرماتے ہیں کہ میری نقل کردہ ہر حدیث کی صحت پر اجماع ہے۔ ناممکن ہے کہ اس اجماع میں امام بخاری شامل نہ ہوں کیونکہ امام مسلم اپنے اس جلیل القدر استاد کی رائے کو نظر انداز نہیں کرسکتے تھے لطف یہ کہ بیہقی اپنے دعووں پر کوئی مرفوع حدیث بطور دلیل نہیں پیش کرسکے، لے دے کے ذیل کی صرف ایک عدد ساقط الاعتبار روایت اس طرح پیش کی کہ:۔

"عن عکرمه عن ابن عباس والمطلقات یتربصن الآیه وذلك ان الرجل اذا طلق امراته فهواحق برجعتها وان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال الطلاق مرتان"

یعنی پہلے آدمی خواہ تین طلاقیں دے ڈالے رجوع کرنے کا حق رکھتا تھا پھر یہ حکم الطلاق مرتان والی آیت سے منسوخ ہوگیا اور صرف دو بار رجوع کرنے کا حق رہ گیا (سنن بیہقی وابو داؤد و مع عون المعبود ص ۲۲۶ ج ۲ تہذیب السنن للمنذری ص ۱۲۰ ج ۳ و سنن نسائی)

اس روایت کا مطلب صاف ہے کہ پہلے تین طلاقوں تک رجوع کا حق تھا۔ پھر صرف دو تک حق رجوع رہ گیا اس میں یک وقت کی تین طلاقوں کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے اسے ایک وقت کی تین طلاقوں سے جوڑنا قطعاً غلط ہے نیز اس کی سند میں بھی کلام ہے۔

تہذیب السنن ص ۱۲۰ ج ۳ میں امام منذری نے کہا :۔

فی اسنادہ علی بن الحسین بن واقد وفیہ مقال " موصوف کو امام بخاری نے متروک اور ابو حاتم نے ضعیف کہا۔ عقیلی نے کہا کہ ابن راہویہ نے اس پر ایسی سخت جرح کی کہ ہم نے اسے ترک کردیا (تہذیب التہذیب) ایسی روایت جس کا دار و مدار متروک وغیر ثقہ راوی پر ہو اور اس کا وہ مطلب بھی نہ ہو جو مدیر تجلی سمجھتے ہیں اسے صحیح مسلم کے مقابلہ میں پیش کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟ اور جن لوگوں نے حدیث مسلم کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کیا ان کی بابت مدیر تجلی کے ہم مذہب علامہ مازری نے ناآشنائے حقائق کہا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

" قد زعم من لاخبرۃ لہ بالحقائق ان ذلک کان ثم نسخ "

(شرح مسلم للنووی ص ۴۷۸ ج ۱)

مطلب یہ ہوا کہ مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ اپنے ہی ہم مذہب اہل علم کی زبان میں ناآشنائے حقائق قرار پائے۔ بیہقی کی مذکورہ بالا بات حافظ ابن حجر نے نقل کردی ہے اس سے متفق ہونے کا اظہار نہیں کیا ہے (فتح الباری ص ۳۶۳، ۳۶۴ ج ۹) مگر مدیر تجلی نے انھیں اس خیال سے متفق بتلایا ہے جو خلاف دیانتداری ہے امام شوکانی نے اگرچہ مسلک مدیر تجلی کی دھجی بکھیر دی ہے مگر موصوف نے ان کی طرف بھی غلط باتیں منسوب کیں اور ترنگ میں مزید فرمایا کہ :۔

" یہ گواہیاں ہیں اس حقیقت کی کہ یہ روایتیں شاذ و منکر ہیں الخ "

حالانکہ گذشتہ مباحث سے حقیقت امر بخوبی واضح ہوچکی ہے۔ مدیر تجلی مزید فرماتے ہیں کہ :۔

" ابن عبدالبر نے صریح الفاظ میں اس روایت کو محض وہم و غلط کہا ہے ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی و جوہر النقی والاستذکار "

ہم کہتے ہیں کہ تفسیر قرطبی ص ۱۲۹ میں صاف طور سے مذکور ہے کہ :۔

"قال الباجی وعندی ان الراویۃ عن ابن طاؤس صحیحۃ فقد روی
عنہ الائمۃ الخ"
یعنی باجی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔
دریں صورت تفسیر قرطبی کی وہ بات قبول کی جائے جو ابن عبدالبرؒ سے منقول ہے
یا وہ جو باجی سے ظاہر ہے کہ جو بات مطابق اصول وضوابط ہو وہ مقبول، اور جو خلاف
ہو وہ مردود ہے اور یہ بتلایا جاچکا ہے کہ اصول وضوابط کے مطابق حدیث مذکور صحیح
وحجت ومطابق نصوص کتاب وسنت ہے۔ الجوہر النقی مدیر تجلی ہی جیسے تقلید پرست
کی کتاب ہے اور استذکار ابن عبدالبرؒ کی کتاب ہے جس کی غلطی واضح ہو چکی ہے اس
جگہ مدیر تجلی نے پھر امام شوکانی پر اتہام لگایا کہ انھوں نے ابوجعفر النحاس سے نقل کیا کہ ابن عباسؓ
سے طاؤس کی روایات منکر ہیں حالانکہ یہ محض غلط ہے۔ امام شوکانی نے اس حدیث
کے خلاف لب کشائی کرنے والوں کی مکمل تردید کردی ہے۔ مدیر تجلی نے مزید کہا کہ شارح ترمذی
ابن العربی نے کہا کہ اس حدیث کی صحت مسلم نہیں حالانکہ جب چوتھی صدی تک اسکی صحت
متفق علیہ تھی تو اس کے بعد اس سے اختلاف کرنے والوں کی بے دلیل بات قابل التفات نہیں
البتہ اس حدیث پر عمل کرنے والے عکرمہ وطاؤس وعطاء بن ابی رباح ومحمد بن اسحٰق و
عمرو بن خلاس جیسے تابعین ہیں اور محض یہی بات دعویٔ اجماع کی تکذیب کیلئے بہت کافی
ہے ان سب باتوں کے بعد مدیر تجلی مولانا اکبرآبادی کی اس بات پر خفا ہوئے کہ موصوف نے
طلاق میں نیت کو دخیل مان لیا ہے اس کے جواب کی ذمہ داری مولانا اکبرآبادی ہی پر ہے
کیونکہ ہم بھی نیت کو دخیل نہیں مانتے کیونکہ ہمارے نزدیک خواہ کسی نیت سے بھی طلاق دے
ایک وقت میں صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوگی خواہ مدیر تجلی اس مسلک حق کے خلاف کتنی
ہی غوغا آرائی کریں مگر یہ مسلک نصوص کتاب وسنت کے مطابق ہے۔ طلاق نمبر ص ۲۹ پر مدیر
تجلی نے صحیح بخاری کی ایک حدیث میں تحریف معنوی کرکے دعویٰ کیا ہے کہ ابن عمرؓ کی طلاق حیض
کو معتبر کہا گیا تھا حالانکہ ہم ناقابل تاویل احادیث صحیحہ نقل کر آئے ہیں کہ اس طلاق کو حضورؐ نے
کالعدم قرار دیا تھا۔ نص صریح کو چھوڑ کر محتمل بات کو دلیل بنانے پر قرآن نے تنقید کرتے ہوئے
کہا "واما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ الآیۃ۔"

ایک وقت کی تین طلاقوں کے ایک ہونے پر

عہد نبوی و صدیقی میں اجماع

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حدیث مسلم کو مختلف حیلوں سے ساقط قرار دینے کے باوجود اسی سے استدلال کرتے ہوئے مدیر تجلی کے ہم مذہب اہل تقلید مدعی ہیں کہ عہد فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقوں کے تین ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔ جب اس حدیث کو ساقط قرار دینے والوں کے لئے اس سے استدلال کرنا جائز ہوا تو ہم تو اسے صحیح کہتے ہیں اور مطابق نصوص کتاب و سنت واجماع صدر امت بتلاتے ہیں۔ اس سے ہمارا یہ استدلال بہر حال درست ہے کہ عہد نبوی و صدیقی اور ابتدائے عہد فاروقی میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک قرار پاتی تھیں پھر کسی مصلحت کے پیش نظر حضرت عمر رضؓ نے فرمایا کہ :-

ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ علیھم۔ یعنی لوگ ایسے امر میں عجلت کرنے لگے جس میں توقف کا حکم تھا۔ پھر کیوں نہ ہم ان پر ان کی عجلت نافذ کر دیں۔ چنانچہ نافذ کر دیا۔

اس اعلان فاروقی کا مطلب بہر حال یہ نکلتا ہے کہ اس اعلان سے پہلے لوگوں کا عمل جس طریق پر تھا اس کے خلاف انہوں نے حکم نافذ کر دیا، اور اس کی صراحت صاف طور سے اسی روایت میں ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں عہد نبوی و صدیقی و فاروقی میں ایک قرار پاتی تھیں۔ نیز سعید بن منصور والی روایت کے مطابق حضرت عمر معترف تھے کہ کتاب اللہ میں ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا گیا ہے اور موصوف عمر کی خواہش و تمنا بھی یہی تھی کہ حکم قرآنی کے مطابق ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دیں مگر لوگوں کی غلط روی کو روکنے کی مصلحت کے پیش نظر موصوف نے باعتراف خویش اس قرآنی حکم میں ترمیم کر دی۔ اس قرآنی حکم میں موصوف نے یہ ترمیم کی کہ تین قرار پانے لگیں۔ یہ ترمیم بالکل اسی طرح تھی جس طرح حج تمتع پر پابندی اور نکاح کتابیہ وغیرہ پر پابندی وغیرہ، ان دونوں مسائل میں سے کسی ایک

میں کسی مذاہب اربعہ نے ترمیم فاروقی کو معمول بہ نہیں بنایا۔ پھر تو ان پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلثہ میں آپ نے کیوں ترمیم فاروقی کو معمول بہ بنالیا، اسی طرح فاروقی قانون تھا کہ بیک وقت طلاق ثلثہ دینے والوں کو کوڑے سے مارا جائے (ابن ابی شیبہ وغیرہ) مگر مذاہب اربعہ میں سے کسی نے اسے شرعی حیثیت نہیں دی، اسی طرح فاروقی قانون تھا کہ قحط کے دور میں چوری کی سزا موقوف کردی جائے (اعلام الموقعین) مگر مذاہب اربعہ میں سے کسی نے اسے مستقلاً شرعی قانون نہیں قرار دیا۔ حضرت عمر نے تیز عربی گھوڑے پر چڑھنا باریک لباس پہننا، اچھا کھانا کھانا ممنوع قرار دیا (ازالۃ الخفاء) مگر مذاہب اربعہ میں سے کسی نے بھی اسے شرعی قانون نہیں بنایا، رمی جمار کے بعد طواف کعبہ سے پہلے حضرت عمر نے حاجی کے لئے خوشبو لگانے کا فتویٰ دیا، اور یہ فتویٰ خطبۂ حج کے موقع پر دیا اور کسی نے اس کے خلاف آواز نہیں اٹھائی (مؤطا امام مالک) مگر اس فاروقی فتویٰ پر مذاہب اربعہ میں سے کسی نے عمل نہیں کیا۔ بلا ولی نکاح کرنے والے مرد و عورت پر حضرت عمر رضہ نے کوڑے لگوائے اور دونوں میں تفریق کرائی (ازالۃ الخفاء) مذاہب اربعہ میں سے کسی نے بھی ایسے نکاح کرنے والوں پر کوڑے لگانے کا فتویٰ نہیں دیا، پھر کیا وجہ ہے کہ ایک وقت کی طلاق ثلثہ میں فرمان فاروقی کو جو تعزیری طور پر نافذ کیا گیا تھا، اور نصوص کتاب وسنت کے خلاف بعض سیاسی مصلحت کے سبب اپنایا گیا تھا قانون شریعت بنالیا جائے۔

ناظرین کرام دیکھ رہے ہیں کہ مذاہب اربعہ نے متفقہ طور پر عملاً حضرت عمر کے ان فتاویٰ کو رد کردیا جو کتاب وسنت کے خلاف تھے، پھر تو نصوص کتاب وسنت کے خلاف ایک وقت کی طلاق ثلثہ والے فاروقی فتوے کو قانون شرعی کے طور پر اسلامی معاشرہ میں رائج کرنا مذاہب اربعہ کے متفقہ طریق عمل کی خلاف ورزی ہے۔ اسے معلوم نہیں کس طرح شرعی قانون کی حیثیت دے دی گئی ہے۔ اگر ائمہ اربعہ سے اپنے اصول پر عمل کرنے میں لغزش وتسامح اور خطائے اجتہادی ہوگئی تو ان کی تقلید کا دم بھرنے والوں کے لئے کیونکر اپنے ائمہ کے اصول سے انحراف واعراض جائز ہوا؟ فاروق اعظم کا فرمان صاف طور سے تبلا رہا ہے کہ ان کے اعلان سے پہلے تک عہد نبوی سے لے کر ان کے ابتدائی عہد خلافت تک کتاب وسنت کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو صرف ایک قرار دیا جاتا تھا۔ اور انھوں نے پہلی بار اس اعلان کے ذریعہ

فرمایا کہ "فلو امضیناہ علیھم"، تو نصوص کتاب و سنت کے مقابلہ میں سیاسی مصلحت پر مبنی فتویٰ فاروقی کو قانون شرعی قرار دے لینا کون سی اصول پسندی ہے؟ صحیح مسلم و مسند احمد میں ہے کہ عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی میں شراب خوری کی حد ۴۰ کوڑے تھی۔ پھر حضرت عمر نے صحابہ کے مشورہ کے مطابق اسّی کوڑے کر دیا لیکن امیر المومنین حضرت عثمان کے زمانہ میں صحابہ کی موجودگی میں حضرت عثمان کے حکم سے حضرت علی نے ولید بن عقبہ کو شراب خوری کے سلسلے میں صرف چالیس کوڑے قانون عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی کے مطابق لگا کر فرمایا کہ یہ بھی سنت ہی ہے۔

(صحیح مسلم ص ۳۸، ۳۹، ج ۲ و مسند احمد ص ۹۴، ۵۰۱ و ص ۲۵۹ ج ۲ وغیرہ)

اس سے معلوم ہوا کہ دونوں خلفائے راشدین حضرت عثمان و علی و دیگر صحابہ ترمیم فاروقی کے بجائے قانون عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی پر متفقہ طور پر فتویٰ دینے اور عمل کرنے کے حق میں تھے۔ پھر زیر بحث طلاق کے مسئلہ میں بھی اسی اصول کے مطابق ترمیم فاروقی کے بجائے قانون عہد نبوی و صدیقی و ابتدائے عہد فاروقی پر عمل ہونا چاہیئے نہ کہ ترمیم فاروقی کو دلیل نسخ قرار دینا چاہیئے کیونکہ یہ چیز کسی طرح دلیل نسخ نہیں مگر بعض لوگ ناسخ کا پتہ دیئے بغیر ہی دعویٔ نسخ کئے بیٹھے ہیں اور بعض لوگ بلاوجہ ظاہر نصوص سے اعراض کرکے بلادلیل تاویلات باردہ کے مرتکب ہوئے ہیں۔ مدعیان نسخ کو اصول نسخ کا لحاظ رکھتے ہوئے ناسخ پیش کرنا ضروری ہے اور تاویلات اور تعلیلات کرنے والوں کے لئے ان تاویلات و تعلیلات کے جواز کی دلیل پیش کرنا ضروری ہے۔ اور حقیقت امر یہ ہے کہ نہ ناسخ کا پتہ ہے نہ کسی جائز تاویل و تعلیل کا پھر کیوں کر دعویٔ نسخ یا تاویلات باردہ کو صحیح تسلیم کرکے نصوص ظاہرہ سے عدول کیا جائے؟ دعویٔ نسخ کو تو باعتراف نووی و ابن حجر امام مازری نے باطل قرار دیا ہے اسی طرح بعض تاویلات باردہ کو بھی۔ ہم اس پر مختصر سی بحث پیش کر آئے ہیں۔

نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ایک مرتبہ حضرت عمر فاروق نے کسی مصلحت سے آپؐ کو یہ مشورہ دیا کہ فلاں ریشمی لباس خرید کر جمعہ کے دن اور وفود کے آنے کے موقع پر پہنا کیجئے۔ حضرت عمرؓ کی اس مصلحت اندیشی کی تغلیط کرتے ہوئے آپؐ نے فرمایا کہ یہ لباس

ایسے لوگ پہنتے ہیں جن پر جنت حرام ہے (صحیحین) صلح حدیبیہ کے موقع پر اپنی مصلحت اندیشی کے پیش نظر بعض ایسی شرائط پر مشرکین سے مصالحت پر تیار نہ تھے مگر اللہ و رسول نے موصوف کی اس مصلحت اندیشی کی تغلیط کی (صحیحین) وفات نبوی کے موقع پر حضرت عمر نے کہا کہ جو وفات نبوی کی بات کہے گا اسے میں قتل کر دوں گا مگر حضرت ابو بکر صدیق نے موصوف کی تغلیط کر کے بتلایا کہ یہ خیال تصریح قرآنی کے خلاف ہے، فتنۂ ارتداد کے موقع پر حضرت عمر اپنی مصلحت اندیشی کے پیش نظر مرتدین کے خلاف جنگی کارروائی کے خلاف تھے مگر حضرت ابو بکر صدیق نے موقف عمر کی تغلیط کی اور بعد میں حضرت عمر کو بھی اپنی غلطی کا احساس ہو گیا (صحیحین)

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کو ریشمی لباس اس مقصد سے دیا کہ پہننے کے علاوہ کسی اور کام میں لائیں مگر حضرت عمر نے یہ سمجھ لیا کہ مجھے پہننے کے لئے دیا ہے (صحیحین) اپنے زمانۂ خلافت میں حضرت عمر نے خزانۂ کعبہ کو نکال کر خرچ کر دینا چاہا۔ بعض صحابہ نے کہا کہ چونکہ دور نبوی و صدیقی میں یہ خزانہ نہیں نکالا گیا اس لئے آپ اسے نہیں نکال سکتے (صحیحین) اس طرح کی مثالیں بہت ہیں۔

ایک وقت کی طلاق ثلٰثہ کے ایک شمار ہونے پر دلالت کرنے والی احادیث کی تفصیل

ہمارے مخالفین کی طرف سے اگرچہ بڑے زور و شور کے ساتھ یہ پروپیگنڈہ کیا جا رہا ہے کہ تین طلاق کے ایک ہونے پر دلالت کرنے والی صرف ایک حدیث ہے جس کا دار و مدار صرف ایک آدمی طاؤس پر ہے اور اس ایک آدمی سے مروی شدہ یہ حدیث تمام روایات صحیحہ بلکہ اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔ مگر ہم اس جھوٹے پروپگنڈہ سے قطع نظر یہ عرض کرتے ہیں کہ (انما الاعمال بالنیات والی حدیث جسے ثلث (⅓) دین قرار دے دیا گیا ہے وہ درحقیقت صرف ایک صحابی حضرت عمر بن خطاب سے مروی ہے اور ان سے

اس حدیث کی روایت کرنے میں علقمہ بن وقاص اللیثی متفرد ہیں۔ یعنی حضرت عمر سے اس روایت کو صرف علقمہ نے نقل کیا ہے اور علقمہ سے اس روایت کو نقل کرنے میں محمد بن ابراہیم متفرد ہیں اور محمد بن ابراہیم سے اسے روایت کرنے میں یحییٰ بن سعید انصاری منفرد ہیں۔ گویا اس کے چار طبقۂ رواۃ میں تفرد پایا جاتا ہے اور اس تفرد کے باعث بعض لوگوں نے اسے مردود اور ناقابل حجت و نالائق اعتبار بھی قرار دے دیا ہے۔

(عمدۃ القاری بحوالہ تہذیب الآثار لابن جریر الطبری ص ۲۵ ج ۱)

لیکن ظاہر ہے کہ ان بعض لوگوں کے اس طریقہ عمل سے اس حدیث نبوی کے صحیح و قابل حجت ولائق اعتبار ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اسی طرح حضرت طاؤس سے مروی شدہ ابن عباس کی زیر بحث حدیث مسلم بھی جب اصول وضوابط اور اجماع اہل علم کے مطابق صحیح ولائق اعتبار ہے تو اس کے خلاف کسی کی غوغہ آرائی کچھ بھی مضر نہیں ہو سکتی اور جس طرح مدیر تجلی اور ان جیسے لوگ حدیث مسلم کو شاذ و منکر کہہ رہے۔ اسی طرح بعض لوگوں نے حضرت عمر کی حدیث مذکور کو بھی غیر متصل و منقطع کہنے کی سعی ناکام کر رکھی ہے (عمدۃ القاری ص ۲۵ ج ۱ بحوالہ تہذیب مستمر الاوہام لابن ماکولا) مگر ظاہر ہے کہ جس طرح حدیث عمر کو غیر متصل کہنے والوں کی بات خلاف حقائق ہونے کے باعث مردود و باطل ہے، اسی طرح حدیث ابن عباس کے خلاف مدیر تجلی اور ان جیسے لوگوں کی غوغہ آرائی بھی ناقابل التفات ہے۔

واضح رہے کہ حدیث عمر کو اہل علم نے حدیث فرد بتلایا ہے، یعنی کہ ایک ہی سند سے مروی ہے جس کے طبقہ رواۃ میں تفرد ہے مگر عینی نے کہا کہ دوسری اسانید سے بھی یہ روایت مروی ہے، لیکن عینی کی یہ بات صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی دوسری سند اصول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا اکثر اہل علم کی بات صحیح ہے۔ حدیث عمر اگرچہ تمام امور میں کم از کم عند اللہ نیت کے اعتبار پر نص قاطع ہے۔ مگر مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب نے بہت سے امور میں عند اللہ بھی اعتبار نیت کی قید ختم کر دی ہے (وللتفصیل موضوع آخر) لیکن اس حدیث کے خلاف حنفی مذہب کا عمل اس حدیث کے قابل استدلال ہونے سے مانع نہیں، اسی طرح حدیث ابن عباس کے خلاف احناف وغیرہ کا عمل اس کے قابل استدلال ہونے سے مانع نہیں ہو سکتا۔ عینی حنفی نے

یہ بھی بتلایا ہے کہ صرف حدیث عمر ہی نہیں بلکہ کئی احادیث صحیحہ کا یہی حال ہے کہ (ایک ہی صحابی سے مروی ہے، اور اس سے روایت کرنے والے صرف ایک راوی ہیں، ھلم جرًّا (عمدۃ القاری ص ۲ج۱)
اور جب یہ چیزیں احادیث کے صحیح و قابل اعتبار ہونے میں قادح نہیں تو حدیث ابن عباس جو در حقیقت اس صفت سے متصف نہیں کیونکر کسی کی ناحق فوغہ آرائی سے متأثر ہو سکتی ہے؟
حدیث عمر کو حضرت عمر سے نقل کرنے میں علقمہ منفرد ہیں اور علقمہ سے نقل کرنے میں محمد بن ابراہیم اور ان سے نقل کرنے میں یحییٰ بن سعید منفرد ہیں۔ اس کے باوجود یہ حدیث بالکل صحیح و غیر معلول مانی گئی ہے مگر حدیث ابن عباس کو حضرت ابن عباس سے نقل کرنے میں باعتبار معنی حضرت طاؤس متفرد نہیں بلکہ حضرت عکرمہ جیسے عظیم المرتبت تابعی ان کے متابع ہیں اور حضرت ابن ابی ملیکہ بھی ان کے متابع ہیں (کمامرّ) ابن عباس سے تین تین جلیل القدر تابعین کی روایت کے باوجود یہ پروپیگنڈہ یقیناً لغو و بے معنی ہے کہ ابن عباس سے اس کی روایت میں طاؤس منفرد ہیں اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حدیث عمر کو علقمہ سے روایت کرنے میں محمد بن ابراہیم منفرد ہیں مگر حدیث ابن عباس کو طاؤس سے نقل کرنے والوں کی تعداد باعتراف احناف و باقرار مخالفین الحدیث بہت زیادہ ہے۔ اور ہمارے مخالفین کے اعتراف و اقرار سے قطع نظر ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے کے مطابق ہر شخص روایت مذکورہ کی اسانید کتب حدیث میں دیکھ کر سمجھ سکتا ہے کہ طاؤس سے اس کی روایت کرنے والے کئی ایک ہیں۔ جس طرح حدیث عمر میں ہے کہ اس حدیث کو حضرت عمر نے عام لوگوں کے سامنے بیان کیا تھا، اسی طرح حدیث ابن عباس بھی ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے لوگوں کے سامنے دوران خطبہ یہ اعتراف و اقرار کیا تھا کہ نصوص کتاب و سنت میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک شمار ہوتی ہیں، اور کسی نے اس کے خلاف کوئی آواز نہیں اٹھائی تھی کہ عہد نبوی و صدیقی میں ایسی طلاق تین شمار ہوتی تھی۔ نیز حضرت ابن عباس بھی روایت مذکور کے بیان میں متفرد نہیں بلکہ معنوی طور پر ان کی متابعت بروایت حسن بصری خود حضرت عمر نے کی ہے اس روایت کے مطابق حضرت عمر نے اعتراف کیا ہے کہ کتاب اللہ میں ایک وقت کی طلاق ثلاثہ ایک ہی ہوتی ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ صحابہ کے مابین یہ بات مشہور و معروف تھی کہ ایک وقت کی طلاق ثلاثہ شرعاً ایک ہوتی ہے اور حضرت ابو الصہباء و ابو الجوزاء کا بیان بھی اس امر کا

شاہد عادل ہے۔ اس تفصیل کا حاصل بہر حال یہ ہے کہ حدیث ابن عباس کئی اسانید سے مروی ہونے کے باعث اصطلاح محدثین میں کئی احادیث کہے جانے کی مستحق ہے، جیسے معنوی طور پر ابن عباس سے حضرت طاؤس، عکرمہ و ابن ابی ملیکہ، ابو الصہبار و ابو الجوزا و نے روایت کیا ہے۔ اور صاف طور سے حضرت عمر نے اقرار و اعتراف کیا ہے کہ عہد نبوی سے لے کر ابتدائے عہد فاروقی تک اسی کے مطابق شرعاً فتوی بھی تھا جو سیاستہً کسی مصلحت کی بنار پر حضرت عمر کی زبانی موقوف ہو گیا۔ اب ہمارے مخالفین کتنی مشہور و معروف حدیث چاہتے ہیں جس کو قابل اعتبار و لائق استدلال مانیں گے۔

ابن عباس سے مندرجہ بالا پانچ تابعین ثقات کی روایت کردہ یہ حدیث نبوی جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں باعتبار نتیجہ و حاصل معنی حضرت محمود بن لبید کی روایت کردہ اس صحیح و قابل استدلال حدیث نبوی کے موافق و مطابق ہے جس میں ایک وقت کی طلاق ثلثہ پر حضور کے غصہ ہونے کا تذکرہ ہے۔ اس طرح معنوی طور پر حضرت ابن عباس اس حدیث کی روایت میں منفرد نہیں رہ گئے بلکہ حضرت عمر اور محمود بن لبید موصوف ابن عباس کے متابع ہیں، ان چھ حدیثوں کے علاوہ "لا طلاق الا لعدۃ" والی حدیث مرفوع بھی حدیث مذکور کی معنوی متابع ہے۔ حاصل یہ کہ تفصیل مذکور کے مطابق ابن عباس سے طاؤس کی نقل کردہ زیر بحث حدیث اصول روایت و درایت سے مقبول ہے خصوصاً اس لئے کہ یہ روایت مطابق نصوص کتاب و سنت ہے اور بخیال ابن حجر ۷ ابن جریج کی نقل کردہ حدیث ابی رکانہ کے علاوہ دوسرا واقعہ طلاق ہے۔ ان ساتوں حدیثوں کے علاوہ دو سندوں سے مروی شدہ رکانہ والی حدیث البتہ بھی ہماری پیش کردہ توجیہ کے مطابق بیک وقت کی طلاق ثلثہ کے شرعاً ایک شمار ہونے کی دلیل ہے اور ان آٹھوں حدیثوں کے علاوہ سات سندوں سے مروی شدہ وہ حدیث ابن عمر بھی ہمارے موقف کی دلیل قاطع ہے جسے ابن عمر سے ان کے سات جلیل القدر تلامذہ نے روایت کیا ہے کہ طلاق حیض کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے باطل و مردود قرار دیا ہے کیونکہ اس کا حاصل مطلب بطریق قیاس صحیح یہی نکلتا ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں میں سے صرف ایک طلاق اس لئے واقع ہو گی کہ وہ بروقت و برمحل دی گئی ہے اور اس سے زائد دوسری تیسری بے موقع و بے محل ہونے کے سبب لغو قرار پا کر

نتیجۃً ایک ہی شمار ہوں گی۔ یہ حدیث چونکہ سات سندوں سے مروی ہے اس لئے بطریقہ محدثین اسے سات حدیثیں کہنا چاہئے، ان نو احادیث کے علاوہ یہ حدیث بھی موقف اہلحدیث کے لئے مؤید ہے کہ جس طلاق کا آدمی کو اختیار نہیں وہ طلاق طلاق نہیں "لا طلاق فیما لا یملک" (ابوداؤد و ترمذی و دارقطنی وغیرہ)

کیونکہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ طلاقوں کا شرعی اختیار نہیں ہے۔ لہذا ایک سے زائد دی ہوئی طلاقیں لغو و باطل ہو کر باعتبار نتیجہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ دی ہوئی طلاق ایک ہی شمار کی جائے گی۔ مشہور حدیث ہے "لا طلاق فی اغلاق" (رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وغیرھما عن عائشہ ورواہ ایضا الحاکم وابن حبان عن ابن عباس وغیرہ) اس حدیث کا بہت سے اہل علم نے ایک مطلب یہ بھی بتایا ہے کہ ایک وقت میں تین طلاق دینی جائز نہیں ہے (ملاحظہ ہو مجمع بحار الانوار ص ۲۳ ج ۳ و تلخیص السنن للمنذری مع معالم السنن ص ۱۱۸، ۱۱۹ ج ۳ وغیرہ) اس اعتبار سے بھی ایک وقت کی تین طلاقیں صرف ایک قرار پائیں گی (کما لا یخفیٰ) اس حدیث کے اور معانی بھی آتے ہیں مگر ظاہر ہے کہ جو معنی بھی کسی حدیث کے نکل سکتے ہیں سب درست و صحت ہیں جب تک کہ کوئی قرینہ مانعہ نہ موجود ہو۔ اتنی ساری احادیث ہم جیسے قلیل العلم والنظر کے سامنے ہیں جو ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ایک ہونے پر دلیل ہیں اور آیت قرآنیہ کا اس پر دال ہونا اظہر من الشمس ہے، ہمارے مخالفین احناف و مالکیہ و حنابلہ بھی اتنی بات مانتے ہیں کہ قرآن مجید نے ایک وقت میں ایک سے زائد طلاقوں کی اجازت نہیں دی ہے اور یہی چیز ہمارے موقف کی دلیل ہے اس کے خلاف مدیر تجلی جیسے لوگوں نے جو بے معنی غوغہ آرائی کر رکھی ہے اس کی حقیقت ظاہر ہو چکی ہے اور اس غوغہ آرائی میں موصوف نے جس انداز میں امام ابن تیمیہ رح سے لے کر تمام علماء اہل حدیث کو مطعون کیا ہے وہ ان کے ناآشنائے حقیقت ہونے کی واضح دلیل ہے۔

مدیر تجلی کی امام ابن تیمیہؒ کے خلاف شوریدہ سری

مدیر تجلی نے کہا کہ :-

امام ابن تیمیہ رح سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہوئے کہتے تھے کہ جس طرح سات بار حج کے موقعہ پر ایک ایک کنکری پھینکنے کا حکم ہے لیکن کوئی شخص اگر ایک ہی بار سات کنکریاں پھینک دے تو وہ ایک ہی شمار ہوں گی۔

اسی طرح تین بار طلاق دینے کے بجائے اگر کوئی ایک ہی وقت تینوں طلاقیں دے دے تو ایک ہی طلاق ہو گی۔ اس طرح کی کئی مثالیں ہیں مگر ہم امام ابن تیمیہ کے استدلال کی کمزوری ظاہر کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ جن احکام میں عدد کا ذکر ہوتا ہے وہ دو طرح کے ہیں، ایک وہ جن میں تعدد عمل مقصود ہے مثلاً دن میں پانچ بار نماز دوسری قسم زکوٰۃ و کفارہ کو سمجھ لیجئے، زکوٰۃ چالیس روپیوں میں ایک روپیہ دینی ہے اگر کسی کے پاس چار ہزار ہیں تو اسے سو روپے زکوٰۃ دینی ہے اگر وہ سو روپے ایک ہی مرتبہ ایک آدمی کو دیدے تو سو روپے کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور حاکم کی طرف سے کسی عتاب کا اندیشہ نہیں ہے اسی طرح تین طلاقوں کو ایک بار دینے کی کھلی بات ہے"

(ملخص از طلاق نمبر ص ۵۳ تا ۵۸)

مدیر تجلی کی اس مغالطہ بازی کی حقیقت صرف اس بات سے ظاہر ہے کہ شریعت نے ادائیگی زکوٰۃ و قرض وغیرہ کے لئے کوئی وقت مقرر کر کے یہ نہیں کہا کہ بس انہیں اوقات میں زکوٰۃ و قرض ادا کرو، اگر ایسا نہیں کرو گے تو زکوٰۃ و قرض نہ ادا ہو گا۔ نیز شریعت نے یہ حکم نہیں دیا کہ جس شخص پر سو روپے زکوٰۃ فرض ہے وہ سو آدمیوں کو الگ الگ وقت میں دے اور بیک وقت ایک ہی مسکین کو سو روپے زکوٰۃ دینے کی ممانعت بھی شریعت میں نہیں ہے بلکہ اس کی پوری پوری اجازت موجود ہے اور نہ کسی آیت و حدیث میں آیا ہے

کہ جس پر سو روپے زکوٰۃ کے فرض ہیں وہ الگ الگ سو آدمیوں کو سو وقت میں اگر نہیں دے گا تو زکوٰۃ نہیں ادا ہوگی، لیکن آیات و احادیث میں جس طرح نماز و روزے وغیرہ کے اوقات مقرر ہیں اسی طرح اس کا حکم بھی دیا گیا ہے کہ جسے طلاق دینی ہو وہ عدت کے مطابق دے ورنہ ظالم و حدود الٰہی کا توڑنے والا ہے۔ نیز یہ کہ اگر ایک ہی ساتھ تین طلاقیں دے گا، تو وہ ایک ہی طلاق شمار ہوگی۔ پھر طلاق کے مسئلہ کو نماز اور روزہ وغیرہ پر قیاس نہ کرنا کیونکر درست ہوا۔ طلاق کے لئے وقت مقرر ہے اور اس کے دینے کے لئے وقت متعین ہے، اس کے خلاف طلاق دینے سے طلاق نہیں ہوگی۔ اسی طرح زکوٰۃ کا جو طریقہ متعین ہے اس کے خلاف دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ زکوٰۃ کو قرآن مجید نے کہاں کہا ہے کہ جسے سو روپے دینے ہیں وہ سو مرتبہ میں دے جب کہ طلاق کے لئے کہا گیا ہے کہ جسے تین طلاقیں دینی ہیں وہ تین مرتبہ میں دے۔ البتہ طلاق نماز و روزہ کے مطابق ہے جس طرح پانچ نمازیں پانچ اوقات میں پڑھنے کا حکم ہے۔ اس کے خلاف کرنے سے نمازیں نہیں ہوں گی، اسی طرح طلاقوں کا معاملہ بھی ہے۔ مدیر تجلی سے پوچھا جائے کہ طلاق میں تعدد عمل مقصود نہ ہونے پر کون سی دلیل ہے جبکہ اس میں تعدد عمل مقصود ہونے کے معترف احناف بھی ہیں اور اس پر دلائل شرعیہ بھی قائم ہیں۔

مدیر تجلی کی ایک اور تلبیس کارانہ تمثیل ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:۔

"بکر نے عمرو سے سو روپے مہینہ کرکے سال میں بارہ سو روپے لئے تھے۔ اب بکر کہتا ہے کہ میں نے اپنا قرض معاف کیا تو کیا آپ کہیں گے کہ چونکہ سو روپے مہینہ کرکے لیا گیا تھا اس لئے ماہوار سو روپے معاف کرکے بارہ مہینوں میں معافی ہوگی۔" (طلاق نمبر ص ۵۶).

مدیر تجلی سے کوئی پوچھے کہ کس آیت و حدیث میں اس طرح کے قرض کی معافی کے لئے یہ شرط لگائی گئی کہ بارہ مہینوں میں معاف کرنے سے یہ معافی ہوگی؟ بلکہ تمام قرض کو مطلقاً معاف کرنے کی ترغیب کتاب و سنت میں بلا قید و شرط دی گئی ہے، اس کے برعکس مدیر تجلی کے حسب اعتراف نصوص کتاب و سنت میں بیک وقت تین طلاقوں کی ممانعت کرتے ہوئے حکم دیا گیا کہ ہر سہ طلاق تین طہروں میں دو، ورنہ ظلم و تعدی ہو جائے گا اور اس کا اعتبار

بھی نہ ہوگا۔

مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ:۔

”طلاق پھوڑے کے آپریشن کی طرح ناپسندیدہ چیز ہے۔ پھوڑے کا آپریشن ناگزیر ہے، اسی طرح نباہ کی صورت نہ رہنے سے طلاق بھی ناگزیر ہے۔ لہذا بیک وقت تین طلاقیں دے سکتا ہے، اور وہ واقع ہوسکتی ہیں“

(طلاق نمبر ص ۵۶، ۵۷)

ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص پھوڑے کی تکلیف سے عاجز آکر ڈاکٹر سے کہے کہ ابھی اسی وقت میرا آپریشن کردو۔ اور ڈاکٹر اصول طب کے مطابق یہ فیصلہ کرے کہ ابھی اسی وقت آپریشن کرنا جائز نہیں، بلکہ اس وقت آپریشن کرنا موجب ضرر وہلاکت ہے۔ یہ آپریشن، آپریشن نہیں بلکہ ظلم وتعدی ہوگا۔ اس سے مقصود آپریشن حاصل ہونے کے بجائے خطرۂ جان ہے۔ تم توقف وتحمل سے کام لو۔ دریں صورت، اگر یہ شخص اصول طب سے انحراف و اعراض کرکے ڈاکٹر کے حکم کے خلاف بذات خود پھوڑے میں بے ڈھنگے پن اور غلط طریقے سے اسی وقت نشتر اتار دے، تو مدیر تجلی فرمائیں کہ اصول طب وحکم ڈاکٹر کی خلاف ورزی کرنے والے اس شخص کے اس غلط طرز عمل سے مقصود آپریشن حاصل ہوگا یا یہ کہ آپریشن کے بجائے خودکشی ہوجائے گی؟ اسی طرح جس وقت جس طلاق سے شریعت نے منع کیا ہے اور صاف کہا ہے کہ اس کی خلاف ورزی ظلم وتعدی ہے، اور ایسی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس وقت طلاق دینے سے مقصود طلاق کیوں کر حاصل ہوجائے گا۔ وہ طلاق کس اصول وقاعدہ سے واقع ہوجائے گی؟

مدیر تجلی ایک طرف فرماتے ہیں کہ:۔

”یہی وجہ ہے کہ طلاق ونکاح کے مسائل میں قیاسی تک بندیوں کے بجائے بالکلیہ وحی کا اتباع کرنا ہوگا۔“ الخ (طلاق نمبر ص ۵۶)

اور دوسری طرف اتباع وحی کے بجائے خودساختہ باتوں کو اپنا دین ومذہب بنائے ہوئے ہیں۔ ایک طرف موصوف معترف ہیں کہ وحی الٰہی میں بحالت حیض طلاق دینے کو ممنوع اور بیک وقت تین طلاقوں کو ظلم وتعدی کہا گیا ہے مگر اس کے باوجود معلوم نہیں ان پر کہاں

سے یہ وحی آگئی ہے کہ ممنوع فعل اور ظلم وتعدی کو اپنا دین و مذہب بھی قرار دے ڈالو۔ مدیر تجلی ایک طرف معترف ہیں کہ بیوی کو ماں کہنے سے منع کیا گیا ہے اور اگر بیوی کو ماں کہہ دیا گیا تو اس ممنوع فعل کو کرنے سے بیوی ماں نہیں ہو گی۔ مگر اس کے باوجود بیک وقت طلاق ثلثہ کے شرعاً ممنوع اور بحالت حیض طلاق کے ناجائز ہونے کے اعتراف کے باوجود فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ فعل ممنوع کر ہی بیٹھے تو طلاق ہو جائے گی جب بیوی کو ماں کہنے سے بیوی ماں نہیں ہو گی، کیونکہ شریعت نے ایسا کرنے سے منع کیا ہے تو بحالت حیض یا ایک وقت کی طلاق ثلثہ کیوں کر طلاق ہو جائے گی جب کہ شریعت نے اس سے بھی منع کیا ہے؟ ہاں فرق صرف یہ ہے کہ بیوی کو ماں کہنے کے جرم پر کفارہ ہوگا اور اس قسم کی طلاق پر کفارہ نہیں جس طرح بے وضو نماز پڑھنی گناہ ہے مگر اس پر کفارہ نہیں لیکن اگر بے وضو نماز پڑھے تو نماز نہیں ہو گی۔

افسوس کہ مدیر تجلی غلط قسم کی تمثیلات کے ذریعہ مسخ حقائق کی نامراد کوشش کر رہے ہیں۔

مدیر تجلی نے اپنے کسی پرچے میں یہ بات کہہ ڈالی ہے کہ قتل ناحق سے شریعت نے منع کیا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی کو ناحق قتل کر دے تو وہ قتل واقع ہو جائے گا اسی طرح بیک وقت طلاق ثلاثہ سے اگرچہ منع کیا گیا ہے مگر دینے سے واقع ہو جائے گی مدیر تجلی کی اس مغالطہ بازی پر بے حد حیرت ہے۔ ہم نے اسی قسم کی لغو طرازی کی پیش بندی کے لئے عرض کر دیا تھا کہ طلاق کا معاملہ خالص شرعی معاملہ ہے۔ اس کے وقوع و عدم وقوع کا دار و مدار شرعی دلیل پر ہے۔ اور قتل و زنا کا معاملہ تکوینی امر ہے اور فطرت کے اصول کے مطابق شرعی ممانعت کے باوجود بھی اس کا وقوع ہوتا ہے لیکن طلاق تکوینی وفطری معاملہ نہیں ہے۔ کیا مدیر تجلی کو یہ نظر نہیں آتا کہ ایک پاگل آدمی اگر طلاق دے تو اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ لیکن اگر یہی پاگل کسی کو قتل کر دے یا زنا کر بیٹھے تو قتل و زنا واقع ہو جائے گا۔ البتہ شرعی اعتبار سے اس کے قتل و زنا کا اعتبار نہ ہو گا یعنی فعل قتل و زنا کے وقوع کے باوجود اس پاگل کو سزائے قتل و زنا نہیں دی جا سکے گی۔ کیونکہ شریعت نے اس کے فعل کو فعل ہی تسلیم نہیں کیا ہے، اسی طرح جس طلاق

کو شریعت نے منع کیا ہے اور اس کا شرعی وجود تسلیم نہیں کیا ہے اسے واقع نہیں مانا جاسکتا مدیر تجلی کے حنفی مذہب میں ہے کہ چار پانچ سال کے نابالغ بچے نے اگر عورت کی شرمگاہ میں دخول کیا تو اس پر غسل جنابت فرض نہیں حالانکہ حکم شرعی یہ ہے کہ صرف دخول حشفہ سے غسل جنابت فرض ہو جاتا ہے۔ بچے کے دخول کا کوئی اعتبار مذہب مدیر تجلی میں کیوں نہیں کیا گیا؟

ایک قابل توجہ بات

باعتراف مدیر تجلی بیک وقت طلاق ثلاثہ دینی ممنوع ہے اور اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر صحابی کو ہر فعل کی انجام دہی میں پابند شریعت مانا جائے الآیہ کہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو۔ جس طرح کہ اصل یہ ہے کہ زید کو مجرم یعنی چور یا قاتل نہ مانا جائے الا یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو۔ اور جس طرح بلادلیل زید کو چور و قاتل کہنا جائز نہیں اسی طرح بلا دلیل کسی معاملہ میں کسی صحابی پر حکم شرعی کی مخالفت کا الزام بھی جائز نہیں۔ لہذا جس روایت میں مبہم طور پر طلاق ثلاثہ کا ذکر ہے انھیں بلا دلیل تین یکجائی طلاق قرار دے لینا ظلم ہے۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ تین متفرق اوقات میں دی گئی تین طلاقوں کو دور نبوی میں طلاق البتہ سے بھی موسوم کیا جاتا تھا، جیسا کہ رفاعہ کی دی ہوئی تین متفرق طلاقوں کو ایک روایت میں اگرچہ طلاق البتہ کہا گیا ہے مگر صحیحین کی دوسری روایات میں صاف طور پر تصریح ہے کہ "طلقھا اٰخر ثلاث تطلیقات" اس حدیث کا مطلب مدیر تجلی کے ظہور سے پہلے تمام تقلیدی و تحقیقی اہل علم متفقہ طور پر یہی بتلاتے آرہے تھے کہ رفاعہ نے تین مختلف اوقات میں تینوں طلاقیں دی تھیں، یہی بات متعصب وغالی ترین مقلد مولانا خلیل احمد حنفی سہارنپوری صاحب بذل المجہود شرح سنن ابی داؤد نے بھی لکھ دی تھی جس کے خلاف مدیر تجلی نے طویل غوغہ آرائی کی ہے۔ مگر گذشتہ صفحات میں مدیر تجلی کی تکذیب مفصل طور پر گذر چکی ہے۔

رکانہ کی حدیث البتہ کی تصحیح کا انوکھا ڈھنگ

رکانہ کی حدیث البتہ کا ساقط الاعتبار ہونا واضح ہو چکا ہے اور بفرض صحت اس کی مناسب تاویل کا تذکرہ بھی آچکا ہے۔ اور یہ بھی تبلایا جا چکا ہے کہ یہ حدیث مذہب مدیر تجلی کے خلاف ردّ بلیغ اور رجت قاطعہ ہے، بلکہ یہ حدیث کسی نہ کسی نقطۂ نظر سے چاروں تقلیدی مذاہب کے خلاف پڑتی ہے۔ اسی بنا پر امام ابوالحسن طنافسی نے اسے اشرف الحدیث کہہ کر اشارہ کر دیا کہ اس سے استدلال کرنے والے خود ایسے دلدل میں پھنس جاتے ہیں جس سے رہائی ناممکن ہے، مگر مدیر تجلی اس کی تصحیح پر اصرار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:۔

"اگر صحیح احادیث کو رد کر دینا اتنا ہی آسان ہو جتنی آسانی سے انھوں نے رد کیا ہے تو بخاری و مسلم کی حدیثوں کو امان نہیں بہ آسانی ہر حدیث کے کسی نہ کسی راوی کے بارے میں اسماء الرجال کی کتابوں سے ایک دو جرحیں اٹھا کر شور مچایا جا سکتا ہے کہ یہ تو ضعیف ہوئیں الخ (طلاق نمبر ص ۶۲)

عجیب بات ہے کہ اصول حدیث کے مطابق ساقط قرار پانے والی حدیث البتہ کو ساقط کہنے سے مدیر تجلی کو ذخیرۂ احادیث ہی معرض خطر میں نظر آنے لگا۔ اور صحیحین کی احادیث کو بھی امان نہیں رہا۔ مدیر تجلی کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک کسی صحیح حدیث کے کسی راوی کے بارے میں اسماء الرجال کی کتابوں سے دو ایک جرح اٹھا کر یہ شور مچانا غلط ہے کہ حدیث ضعیف ہے۔ مگر رکانہ کی حدیث البتہ والی ساقط الاعتبار حدیث کی تصحیح میں یہ سوانگ رچانے والے مدیر تجلی نے اپنی اس تقریر سے اعراض کر کے بلاوجہ وسبب صحیحین کی کئی حدیثوں کو محض حنفی مذہب کے خلاف ہونے کی بنا پر خانہ ساز باتوں کے ذریعہ ساقط و غیر معتبر کہہ دیا ہے جیسا کہ اہل علم کو ان کی یہ عادت معلوم ہے۔ مولانا شمس نے نصوص کتاب وسنت سے اولاً اس قسم کی فقہی موشگافی تعمق و تشدد کا شرعاً ممنوع ہونا ثابت کیا تھا جس کے مدیر تجلی عادی ہیں۔ پھر حدیث البتہ کے ساقط الاعتبار ہونے پر سات دلیلیں نقل کیں ان ساتوں میں سے صرف دو کا ذکر مدیر تجلی نے اس طرح کیا ہے:۔

"جس حدیث رکانہ کو موصوف (مولانا شمس) نے رد کرنے کے لئے صرف دو دلیلیں دیں کہ امام ترمذی نے کہا کہ صرف ایک سند کے علاوہ اس کی دوسری سند ہم کو معلوم نہیں۔ اور بقول ابن حجر اس کا راوی زبیر اور عبد اللہ ضعیف الحدیث ہے۔ اگر واقعی یہ دو دلیلیں حدیث کو ناقابل اعتبار قرار دینے کے لئے کافی ہیں تو مژدہ ہو اہلحدیث کو کہ انھیں کے ہاتھوں فن حدیث کا خاتمہ ہوا۔

(طلاق نمبر ص ۶۲)

حالانکہ مولانا شمس نے مذکورہ دو دلیلوں کے علاوہ اس کے ضعیف ہونے پر تیسری دلیل یہ دی کہ "اس کی سند و متن دونوں میں اضطراب ہے۔ چوتھی دلیل یہ دی کہ علم الحدیث کے ماہرین میں سے ابن الجوزی (جو اس مسئلہ میں مدیر تجلی کے ہم زبان ہیں) کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔ پانچویں دلیل یہ دی کہ فن حدیث کے امام الائمہ امام احمد فرماتے ہیں کہ حدیث رکانہ کوئی چیز نہیں"، چھٹی دلیل یہ دی کہ امیر المومنین فی الحدیث امام بخاری نے اسے ضعیف کہا ساتویں دلیل یہ دی کہ علت حدیث کے جاننے والے ائمہ نے کہا کہ اس کے راوی مجہول ہیں"

(زندگی کا طلاق نمبر ص ۷۳)

اب ناظرین کرام مدیر تجلی کی دیانتداری کا اندازہ لگائیں۔ ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام احمد نے صاف طور پر رکانہ کی حدیث البتہ کو "لیس بشیٔ"، کہہ کر ایک مجلس کی تین طلاقوں کے ایک ہونے والی حدیث کو صحیح کہا ہے۔ اسی بات کو مولانا شمس صاحب نے بطور اختصار بحوالہ اغاثۃ اللہفان لکھ دیا ہے کہ امام احمد نے حدیث البتہ کو لیس بشیٔ کہا مگر مدیر تجلی اپنی معروف عادت کے مطابق مغالطہ آفرینی کرتے ہوئے کہتے ہیں:-

"مولانا اکبر آبادی بڑے شد و مد سے مسند احمد سے حدیث رکانہ لائے تھے لیکن مولانا شمس فرماتے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں کہ حدیث رکانہ کوئی چیز نہیں۔" (طلاق نمبر ص ۶۳)

حالانکہ مولانا شمس نے صرف رکانہ کی حدیث البتہ کی بابت یہ قول امام احمد سے نقل کیا۔ مولانا اکبر آبادی کی نقل کردہ سند والی حدیث رکانہ کی بابت نہیں، کیونکہ مسند احمد والی حدیث رکانہ کو امام احمد نے صحیح کہا ہے، اور جو حدیث البتہ کو لیس بشیٔ کہا ہے یہ معلوم

ہو چکا ہے کہ حدیث البتہ نا قابل استدلال ہونے کے ساتھ مدیر تجلی اور ان کے تقلیدی مذہب کے خلاف حجت قاطعہ ہے، پھر بھی مدیر تجلی اسے دوسروں کے خلاف استعمال کرنا چاہتے ہیں اور اس سے ایسی ہمدردی ظاہر کر رہے ہیں کہ اسے ضعیف کہنے پر انھیں ذخیرۂ احادیث ہی معرض خطر میں نظر آنے لگا۔ عجیب بات ہے کہ جو حدیث عملی طور پر مدیر تجلی کے مذہب میں متروک ہے اسے اصول وضوابط کے مطابق مطروح قرار دینے پر اہل حدیثوں کو نشانہ طعن وتشنیع بنا لیا گیا ہے، ایسے علمی وعملی تضاد سے اللہ مسلمانوں کو محفوظ رکھے (آمین)

حدیث البتہ کے متعلق ایک خاص تنبیہ

رکانہ کی حدیث البتہ کا سنداً قابل اعتبار اور متناً خلاف نصوص کتاب وسنت اور خلاف مذاہب اربعہ ہونا ثابت کیا جا چکا ہے لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ رکانہ کی اس حدیث البتہ کے بالکل معارض حضرت علی سے ایک دوسری حدیث البتہ اسطرح مروی ہے کہ :-

"من طلق البتۃ الزمناہ ثلثا" (دار قطنی وغیرہ)

یعنی حضورؐ نے فرمایا جو طلاق البتہ دے گا اسے ہم تین طلاقیں قرار دیں گے۔

ظاہر ہے کہ حضرت علی کی یہ حدیث البتہ رکانہ کی حدیث البتہ کے بالکل خلاف ہے جس میں بلا اعتبار نیت طلاق البتہ کو علی الاطلاق تین قرار دیا مگر اس حدیث پر بھی مدیر تجلی اور ان کے تقلیدی مذہب کا عمل اسی طرح نہیں ہے جس طرح رکانہ کی حدیث البتہ پر نہیں ہے مگر دونوں متضاد اور متناقض حدیثوں کو مدیر تجلی اور ان کے ہم مذہب اپنے حق میں دلیل سمجھے ہوئے ہیں۔

مدیر تجلی کا چیلنج

مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ :-

"جس معیار سے حدیث البتہ کو ناقابل حجت قرار دیا گیا ہے اس معیار پر ہم بخاری
و مسلم کی اسی فیصد حدیث کو ناقابل حجت قرار دے سکتے ہیں" الخ
(طلاق نمبر ص ۶۲)

حالانکہ حدیث البتہ کا ساقط الاعتبار ہونا اہل علم کے اصول مسلّمہ سے واضح کر کے یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ خود مدیر تجلی اس حدیث کے شدید مخالف و معاند اور باغی ہیں۔ نیز یہ کہ بغرض صحت بذریعہ تاویل مناسب یہ حدیث مذہب اہل حدیث کے موافق ہے، پھر بھی مدیر تجلی اور ان کے ابنائے جنس اسے اپنے موافق اور اہلحدیث کے مخالف کہنے پر قصد باندھے ہوئے ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ صرف جہل مرکب کے باعث یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ جس معیار سے حدیث البتہ کو ناقابل حجت قرار دیا گیا ہے، اسی سے صحیحین کی اسی فیصد احادیث ناقابل حجت قرار دی جا سکتی ہیں، کیونکہ جن مضطرب اور غیر موثق رواۃ پر رکانہ والی حدیث البتہ کا دار و مدار ہے، ان میں سے ایک راوی بھی صحیحین کی کسی روایت کا راوی نہیں نیز اہلحدیث کا مسلمہ اصول ہے کہ صحیحین کے اصلی رواۃ کی ثقاہت و عدالت گارنٹڈ (گارنٹی شدہ) ہے۔ اگر ان کے کسی راوی پر کسی کا کوئی کلام ہے تو اہل حدیث کے متفقہ اصول سے وہ کلام مدفوع ہے۔ پھر جس معیار حدیث البتہ کو ساقط کہا گیا اسی سے صحیحین کی کسی بھی روایت کو کیوں کر ساقط کہا جا سکتا ہے۔

الغرض مدیر تجلی کا دعویٰ این خیال است و محال است و جنوں کا مصداق ہے

صحیحین کی روایات کے بارے میں تو اتفاق اہلحدیث بلکہ امت کا اجماع ہے کہ ان کی اصل روایات صحیح ہیں۔ خواہ ان کے کسی راوی پر کوئی کلام بھی ہو۔ کیونکہ وہ کلام مدفوع ہے نیز ان کے شواہد و متابع بھی موجود ہیں، اس کے برعکس غیر صحیحین میں سے کسی کتاب کی روایات کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔ اس طرح مدیر تجلی کے دعوی کی حقیقت خود بخود واضح ہو گئی۔ مدیر تجلی معلوم نہیں کس لئے ذیل میں طول پسندی سے کام لے کر فرماتے ہیں کہ:۔

"اسماء الرجال کی کتابوں میں چند فیصد راوی بھی مشکل سے ملیں گے جن کے خلاف کسی نہ کسی کی جرح منقول نہ ہو۔ حد یہ کہ امام ابو حنیفہ جیسے مشائخ کو بہت سے ماہرین فن نے از راہ بے خبری ضعیف قرار دے دیا ہے۔ یہ

نہیں کہ ہم امام ابوحنیفہ کی عقیدت میں ایسا کہہ رہے ہیں بلکہ ہر مکتب فکر کے بڑے بڑے اساطین کے خلاف کتب فن میں جو جرحیں منقول ہیں اور کین الحدیث سے کہیں سخت جارحانہ ریمارک محفوظ ہیں اگر جرح و تعدیل کا موازنہ وتقابل کئے بغیر حدیثیں رد کی جانے لگیں تو علم الحدیث کا قصہ یقیناً تمام سمجھئے "

(طلاق نمبر ص ۶۲)

ہم کہتے ہیں کہ اس بحواس سے کیا حاصل، حدیث البتہ کا ساقط الاعتبار ہونا بدلائل واضح ثابت ہو چکا ہے اور یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ یہ ساقط الاعتبار حدیث البتہ مذہب مدیر تجلی کے خلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے بارے میں اقوال جرح و تعدیل کا جائزہ ہماری کتاب اللمحات میں لیا گیا ہے۔

مدیر تجلی رقمطراز ہیں کہ:۔

ہمارے دوست مولنا شمس پیرزادہ نے ابن تیمیہ اور ابن قیم سے خوشہ چینی کرکے ان کی اکثر روایات (یعنی اہل تقلید کی تائید کرنے والی روایات) کو یا تو ضعیف قرار دے دیا۔ یا ان کے معنی حسب مطلب کر لئے، جن سے ان کے موقف کا رد ہوتا تھا۔ یہ سب کرنے کے باوجود انھوں نے متعدد ایسی روایات چھوڑ دیں جو ابن عمر و ابن مسعود و ابن عباس اور علی جیسے اکابر صحابہ کے صریح فتاوی پر مشتمل ہیں۔ بے شک جو لوگ گرہ کا علم نہیں رکھتے یا موصوف کے ہم مسلک ہیں وہ اس طرح کی موشگافیوں سے خوش ہو جائیں گے۔ لیکن کوئی بھی ذی علم خوش نو کیا بچھاڑیں کھا جائے گا کہ قرآن و حدیث وائمہ اربعہ کی سوجھ بوجھ سے کیسا بے دردانہ مذاق کیا جا رہا ہے۔ (طلاق نمبر ص ۶۳)

یہاں مدیر تجلی کو شکوہ ہے کہ مولانا شمس نے صحابہ کے ان فتاوی کا ذکر نہیں کیا جو تقلیدی موقف کے مطابق ہیں۔ حالانکہ پوری امت کا اس اصول پر اجماع ہے کہ صحابہ کے وہ فتاوے حجت نہیں بنائے جا سکتے جو نصوص کتاب و سنت کے خلاف ہوں، ورنہ مدیر تجلی کو چاہیئے کہ حج تمتع کو ممنوع قرار دیں۔ اور نکاح کتابیہ پر پابندی لگائیں۔ بذریعہ تیمم کسی بھی حالت میں نماز پڑھنے کی اجازت نہ دیں۔ اور اس طرح کے سیکڑوں مسائل میں صحابہ کے

فتاوے پر عمل کرکے کتاب وسنت کو متروک قرار دیں۔ کیونکہ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن میں نصوص کتاب وسنت کے خلاف صحابہ کے فتاوے بکثرت ملتے ہیں۔ ناظرین دیکھ رہے ہیں کہ اہلحدیث کا موقف نصوص کتاب وسنت وصدر اجماع امت واصول شریعت وقواعد وائمہ اربعہ کے بالکل مطابق ہے مگران پر مدیر تجلی نے مذکورہ بالا اتہام لگار کھا ہے اگر ائمہ سے اپنے اصول کی کوئی خلاف ورزی ہوگئی ہے تو ان کا فرمان ہے کہ نصوص کتاب وسنت واصول شریعت کی پابندی کی جائے ہماری تقلید نہ کی جائے۔ ائمہ اربعہ کے اس طریق کی پابندی کرنے والے اہلحدیث مدیر تجلی کے نزدیک غلط کار اور ان کی مخالفت کرنے والے مدیر تجلی جیسے لوگ نیکوکار ہو گئے۔ یعنی خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد۔

مسئلہ طلاق میں سیاست فاروقی کی بنیاد

حضرت عمر نے یہ اعتراف کرتے ہوئے کہ نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو ایک قرار دینے پر متفق ہیں۔ اپنے اجتہاد پر قائم شدہ کسی مصلحت کے باعث فرمایا کہ لوگ اس معاملہ میں عجلت سے کام لینے لگے جس میں توقف کا حکم تھا یعنی بیک وقت طلاق ثلاثہ دینے سے منع کرتے ہوئے ایک وقت میں صرف ایک طلاق دینے کا حکم تھا، لیکن لوگ اس کے خلاف ایک ہی وقت میں تین طلاق دینے لگے ہیں۔ پھر کیوں نہ ہم اس عجلت کو یعنی ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دیدیں۔ چنانچہ انھوں نے ایسا کردیا۔ اس فاروقی فرمان سے صاف ظاہر ہے کہ اپنے اس فتویٰ سے پہلے بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کو وہ خود بھی تین طلاقوں کے طور پر نافذ ہونے کا فتویٰ نہیں دیتے تھے پھر مصلحت کے پیش نظر یہ فتویٰ صادر کردیا۔ ظاہر ہے کہ یہ فاروق اعظم کا ایک اجتہاد تھا جس سے انھیں توقع تھی کہ لوگوں کی غلط روی ختم ہو جائے گی مگر دوسری طرف محض طلاق دہندہ کی غلطی کی بنا پر فاروقی فتوی کے سبب بہت سی مجبور و بے گناہ عورتوں اور خود طلاق دہندہ نیز بہت سے بسے ہوئے گھرانے کو مبتلائے رنج والم ہونے کا بہت خطرہ تھا۔ اگر شریعت کی رخصت پر عمل کرنے کے بجائے فاروق اعظم کے اس اجتہادی

فتویٰ پر عمل کیا جاتا تو اس سے بھی دوسری قسم کی خرابیوں کے پیدا ہونے کا بہت خطرہ تھا جس کی طرف از راہ بشریت حضرت عمر کی توجہ مبذول اسی طرح نہیں ہو سکی تھی جس طرح بعض دیگر امور میں دریں صورت نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت کے حکم محکم کے بجائے فاروقی اجتہاد کو دائمی قانون کی شکل دے دینا حضرت عمر ہی کے اصول کے خلاف ہے مگر مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ:۔

"اس معاملہ میں عورتوں کی پریشانی کو ملحوظ رکھ کر فاروقی قانون کو کمزور تبلانے کا مطلب یہ ہوا کہ فاروق اعظم کو ظالم کہا جا رہا ہے الخ (طلاق نمبر ص ۶۲)

حالانکہ مدیر تجلی خود فاروق اعظم کے بعض فتاویٰ کو نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت کے خلاف ہونے کے باعث رد کئے بیٹھے ہیں۔ان مسائل میں موصوف کو اپنی تقریر نہیں سوجھی، خلفائے راشدین حضرت علی وعثمان نے عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کے تعامل کے مطابق شراب خور کو چالیس کوڑے لگاتے ہوئے اس فاروقی حکم کو ترک کر دیا کہ شراب خور کو اسّی کوڑے لگائے جائیں۔ (صحیح مسلم واحمد وغیرہ)

مگر مدیر تجلی نے خلفائے راشدین حضرت عثمان وحضرت علی کے خلاف لب کشائی کی ہمت نہیں کی، لیکن ان کی پیروی کرنے والے اہلحدیثوں کے خلاف خوب غوغہ آرائی کی۔ عجیب بات ہے کہ مدیر تجلی اپنا محاسبہ کرنے کے بجائے اہل حدیث کا محاسبہ کرنے لگے حالانکہ نصوص کتاب وسنت میں پہلے اپنا محاسبہ کرنے کا حکم ہے۔مؤلف کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ نے لکھ دیا ہے کہ نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت بیک وقت کی طلاق ثلثہ کے ایک ہونے پر متفق ہیں۔اس کے خلاف حضرت عمر کا قانون اجتہادی چیز ہے لہذا ایسے اجتہادی فتویٰ کی پیروی جو کتاب وسنت کے خلاف ہو درست نہیں ہے۔

(ملخص از کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص ۳۴۴ ج ۴)

اس پر مدیر تجلی چراغ پا ہو کر فرماتے ہیں:۔

"مؤلف کتاب الفقہ بھی اجتہاد کی رٹ لگاتے پھرتے ہیں۔گویا قرآن وسنت کے صریح فیصلوں کو منسوخ ومسترد کرنا بھی اجتہاد ہے"

حالانکہ نصوص کتاب وسنت واجماع امت کے خلاف پانی پر عدم قدرت والے مبنی

کو بذریعہ تیمم نماز پڑھنے کے عدم جواز والے فاروقی فتوی کو مدیر تجلی خود اجتہادی خطا رکھتے ہیں اور یہی بات حج تمتع اور کتابیہ سے نکاح کی پابندی والے فاروقی فتاویٰ کی بابت بھی کہتے ہیں۔ مگر اپنی متضاد پالیسی کے تحت مسئلہ زیر بحث میں اہلحدیثوں کو بلاوجہ مطعون کرتے ہیں۔ مولانا شمس صاحب نے محمد حسین ہیکل کے حوالے سے یہ فاروقی اصول نقل کیا تھا کہ

"السنۃ ما سنہ اللہ و رسولہ و لا تجعلوا خطاء الرأی سنۃ للامۃ"
یعنی اللہ و رسول کا قانون ہی اصل قانون ہے، کسی امتی کی اجتہادی غلطی پوری امت کے لئے قانون شریعت مت بنا لیا کرو۔"

اس فاروقی اصول کے مطابق اہلحدیث بجا طور پر نصوص کتاب وسنت و اجماع صدر امت کی موافقت کرتے ہوئے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے ہیں، اور اس کے خلاف فاروقی فتوی کو اجتہادی غلطی تصور کرتے ہوئے نصوص و اجماع صدر امت کی پیروی کرتے ہیں۔ اس پر مدیر تجلی طیش میں آکر فرماتے ہیں کہ:۔

"لیکن سلیم الطبع اور غیر جانبدار اہل نظر کے لئے اس قول میں بھی اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قانون شریعت وہ ہرگز نہیں جسے مقالہ نگار حضرات فرض کئے بیٹھے ہیں۔ کیا حضرت عمر جیسے محتاط خدا ترس فہیم انسان کسی معلوم و معروف سنت رسول اور سنت الہیہ کے خلاف بزور شمشیر ایک قانون نافذ کر سکتے تھے اور کیا اجلہ صحابہ ایک منٹ کے لئے بھی اسے ٹھنڈے پیٹوں برداشت کر سکتے تھے الخ۔"
(طلاق نمبر ص ۶۳)

آخر مدیر تجلی جیسے سلیم الطبع و اہل نظر حج تمتع و نکاح کتابیہ پر فاروقی پابندی وغیرہ کو بھی قانون شریعت قرار دے کر کیوں نہیں یہ غوغہ آرائی کرتے کہ فاروقی فتوی کے خلاف دوسرا طرز عمل قانون شریعت نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت عمر جیسا محتاط و خدا ترس و فہیم انسان کسی معلوم و معروف سنت رسول و سنت ائمہ کے خلاف بزور شمشیر کوئی قانون نہیں نافذ کر سکتا۔ اور اجلہ صحابہ اسے ایک سکنڈ کے لئے بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ وفات نبوی کے موقع پر حضرت عمر نے کہا کہ جو شخص یہ کہے گا کہ وفات نبوی ہو گئی میں اس کو قتل کر دوں گا (عام کتب حدیث) کیا اس فرمانِ فاروقی کو بھی مان لینا اسی طرح ضروری ہے جس طرح بقول مدیر تجلی طلاق کے

مسئلہ میں قانون فاروقی کو ماننا لازم ہے ؟ آخر اسی ایک مسئلہ میں مدیر تجلی کی یہ عوزنہ آرائی کیا معنی رکھتی ہے ؟ حج تمتع کی پابندی والے فاروقی فتوی پر عہد فاروقی میں کسی صحابی کی نکیر منقول نہیں۔ حالانکہ حج کے موقع پر دور دراز سے آنے والے صحابہ بھی موجود رہا کرتے تھے مگر طلاق سے متعلق فاروقی فتویٰ سے تمام صحابہ کی واقفیت بھی ثبوت طلب ہے۔ لیکن مدیر تجلی اپنی دوغلی پالیسی کے تحت فرماتے ہیں کہ :۔

"تین طلاقوں کا فاروقی اجراء دلیل ہے اس بات کی کہ دور رسالت و دور صدیقی میں بھی تین طلاقیں تین ہی مانی جاتی تھیں۔ الّا یہ کہ کوئی گنجائش تاویل موجود ہو، یہ تاویل نیت سے متعلق تھی جیسا کہ حدیث رکانہ سے ثابت ہوا"

(طلاق نمبر ص ۴۲ آخری کالم)

مدیر تجلی کی یہ بات اس وقت صحیح مانی جا سکے گی جب کہ وہ اقرار کریں کہ دور رسالت اور دور صدیقی میں بھی حج تمتع اور نکاح کتابیہ پر پابندی تھی اور حج کے موقعہ پر نماز قصر کے بجائے پوری پڑھی جاتی تھی۔ اور شرابی کو چالیس کے بجائے اسی کوڑے لگتے تھے فاروقی اعلان صاف طور پر پکار پکار کر یہ کہہ رہا ہے کہ اس اعلان سے پہلے فاروقی دور میں بھی نصوص کتاب وسنت واجماع صدر امت کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دیا جاتا تھا جس کو فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے تیسرے سال اپنی سوچی سمجھی مصلحت کے تحت نافذ کر دیا تھا اور بعد میں اس کے نفاذ پر نادم بھی تھے بلکہ یہی یقین ہے کہ اگر موصوف کچھ دنوں اور زندہ رہے ہوتے تو نصوص کتاب وسنت و اجماع صدر امت کے خلاف اس فتوی سے اسی طرح رجوع کر لیتے جس طرح نصوص کتاب و سنت کے خلاف اپنے دوسرے فتاویٰ سے رجوع کر چکے تھے۔ یہ گذر چکا ہے کہ حضرت عمر اس بات کے بہت خواہاں تھے کہ حکم قرآنی کے مطابق ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک ہی قرار دیں

مسئلہ طلاق میں فاروقی فیصلے سے

مدیر تجلی کی شدید مخالفت

ہم عرض کر آئے ہیں کہ تقلیدی مذاہب کی مصطلح طلاق البتہ کا وجود دور رسالت و دور صدیقی میں نہیں تھا۔ بعد میں جب یہ چیز ظہور پذیر ہوئی تو کسی نے اسے ایک طلاق رجعی ہونے کا فیصلہ کیا۔ اور کسی نے اسے تین طلاقیں قرار دیں۔ اور بعض لوگوں نے طلاق دہندہ کی نیت کا اعتبار کر کے رجعی وغیر رجعی اور ایک یا تین ہونے کا فیصلہ کیا۔ مگر مدیر تجلی کے تقلیدی مذہب نے اس امر میں ان ..... فیصلوں کی کلی مخالفت کر کے دوسرا قانون ایجاد کیا۔ اور اس کے باوجود ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کے مسئلہ میں فاروقی فیصلہ کی مخالفت کو ناجائز کہا۔ اہل علم کی نظر میں یہ طرز عمل بے اصولی ہے مصطلح طلاق البتہ کا وجود اگرچہ دور نبوی و صدیقی میں نہیں تھا مگر اصول و قواعد سے انحراف کرتے ہوئے مدیر تجلی نے رکانہ کی مطروح حدیث البتہ کو دلیل بنا کر فرمایا کہ عہد نبوی و صدیقی میں طلاق البتہ کا رواج تھا اور نیت کے مطابق طلاق البتہ کا وقوع مانا جاتا تھا پھر متضاد پالیسی پر عمل کرتے ہوئے رکانہ کی حدیث البتہ کی مخالفت بھی کر ڈالی (کمامر) اور نہیں سوچا کہ ایسی پالیسی پر دنیا والے اور آخرت میں اللہ و رسول ہم کو کیا کہیں گے؟ یہ تفصیل گذر چکی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب ابن مسعود وغیرہما طلاق بالبتہ یعنی ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک رجعی طلاق قرار دیتے تھے۔

حضرت صدیق اکبر و فاروق اعظم پر

مدیر تجلی کا الزام بے جا

باوجودیکہ مصطلح طلاق البتہ میں نیت کے مطابق حنفی نقطہ نظر سے فتوی کا ثبوت

نہ دور نبوی میں ہے نہ صدیقی میں اور اس سلسلے میں فاروق اعظم سے جو بات ثابت ہے وہ مدیر تجلی کے مسلک کے خلاف ہے مگر اپنی متضاد پالیسی کے تحت مدیر تجلی مدعی ہیں کہ عہد نبوی وصدیقی وفاروقی میں باعتبار نیت طلاق البتہ کا وقوع حنفی مسلک کے مطابق مانا جاتا تھا۔ دریں صورت اس کے علاوہ اور کیا کہا جائے کہ مدیر تجلی نے صدیق اکبر و فاروق اعظم اور ان کے زمانے کے تمام صحابہ پر الزام تراشی کی ہے؟

فاروق اعظم پر قانون شریعت منسوخ کرنیکا الزام

مدیر تجلی کی زبانی

مدیر تجلی نے کہا کہ :

"اگر فرض کر لیا جائے کہ عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی میں قانون طلاق اہلحدیث ہی کے مطابق تھا۔ تو اس کے خلاف اقدام فاروقی کو اجتہاد کا پاکیزہ عنوان ہرگز نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ اسے اقدام نسخ ہی کہا جا سکتا ہے جس کا حق کسی بڑے سے بڑے صحابی کو حاصل نہیں۔ دریں صورت اگر مان لیا جائے کہ فاروق اعظم نے قانون عہد نبوی وصدیقی وابتدائے عہد فاروقی کو منسوخ کر کے ایک وقت کی طلاق ثلاثہ کو تین قرار دے دیا تو اس سے بھی مسلک اہلحدیث کو کوئی تقویت نہیں مل سکتی کیوں کہ اس فاروقی اعلان سے کسی صحابی کا اختلاف نہ کرنا دلیل ہے اس امر کی کہ بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کے ایک مانے جانے کا حکم منسوخ ہو گیا ہے جس کا علم تمام صحابۂ کرام کو تھا اسی لئے کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا۔"

(ملخص از طلاق نمبر ص ۶۴)

ہم کہتے ہیں کہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اعلان فاروقی کے مطابق حقیقت بھی یہی ہے کہ عہد نبوی سے لے کر ابتدائے عہد فاروقی تک زیر بحث مسئلہ میں وہی قانون

اہل اسلام میں مروج تھا جو اہلحدیث کا مذہب مختار ہے۔ دریں صورت اس کے خلاف فاروقی قانون کو سیاسی مصلحت پر مبنی اجتہاد کا نام دینے کے بغیر چارہ ہی نہیں، کیونکہ اگر یہ اجتہادی نہ ہوتا تو حضرت فاروق اعظم "ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیه اناة فلوا مضینا علیھم"، فرمانے کی جگہ پر اس ناسخ آیت و حدیث کا ذکر کرتے، جس کے ذریعہ وہ منصوص اسلامی حکم منسوخ قرار پایا۔ جس پر عہد نبوی سے لے کر ابتدائے عہد فاروقی تک پوری امت کا عمل رہا۔ حضرت عمر فاروق یا کسی بھی صحابی کا اس سیاسی موقف پر کسی آیت ناسخہ یا حدیث ناسخ کا ذکر نہ کرنا دلیل ہے اس امر کی کہ فاروقی قانون سیاسی اجتہاد پر اسی طرح مبنی تھا جس طرح حج تمتع و نکاح کتابیہ پر پابندی والے احکام سیاسی مصالح و اجتہاد پر مبنی تھے۔ جس طرح حج تمتع و نکاح کتابیہ پر فاروقی پابندی جواز حج تمتع و نکاح کتابیہ کے منسوخ ہونے کی دلیل نہیں قرار دی جا سکتی، اسی طرح بیک وقت کی طلاق ثلاثہ کے اس منصوص قانون محکم کو فاروق اعظم کے طریق کار کی بناء پر منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جس پر عہد نبوی سے لے کر خود عہد فاروقی کی ابتداء میں پوری امت کا عمل تھا۔ آخر مدیر تجلی اصول و ضوابط سے ہٹ کر بے معنی لغو طرازی میں کیوں مصروف ہوئے۔ ہم عرض کر آئے ہیں کہ اقدام فاروقی کو زیر بحث قانون محکم کے منسوخ ہونے کی دلیل کہنے والوں کا دعویٰ نہایت لغو و باطل ہے۔ کیونکہ (اس سے لازم آتا ہے کہ حج تمتع و نکاح کتابیہ و سفر حج میں قصر وغیرہ کے احکام منسوخ ہو گئے (نعوذ باللہ من ذلک) لطف تو یہ ہے کہ اس فاروقی قانون کو موصوف مدیر تجلی نے تضاد بیانی کا شکار ہو کر غیر مدخولہ کی طلاق کے بارے میں صحیح تسلیم کیا ہے جس سے ان کی ساری تقریر دل پذیر خود بخود ان کے خلاف ہو گئی ہے۔

مدیر تجلی کا اردو زبان نہ سمجھنے کی ایکٹنگ کرنا

علماء اہل حدیث جب یہ کہتے ہیں کہ جب ایک وقت یا ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ قانون شریعت کے مطابق ایک ہوا کرتی ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ اس مفہوم و معنی میں

جو بھی باتیں آئیں سب کو یہ بات شامل ہے یعنی کہ طلاق بدعی کی جتنی بھی صورتیں ہیں سب باطل ہوں گی۔ صرف سنی طلاق واقع ہو گی دریں صورت اگر کسی شخص نے ایک ہی طہر میں مختلف اوقات و مجالس میں بھی متفرق طور پر تین طلاقیں دیں تو بھی پورے طہر میں صرف ایک طلاق ہو گی اس طرح حالت حیض کی طلاق بالکل واقع نہ ہو گی خواہ سو مجالس و اوقات میں سو بار دی گئی ہو۔ مدیر تجلی علماء اہل حدیث کی ان باتوں کو سمجھتے نہیں اور ان پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ :-

"وہ ایک طرف مجلس واحد کی تین طلاقوں کو ایک کہتے ہیں اور دوسری طرف ایک طہر کی مجلسوں کی کئی طلاقوں کو بھی ایک کہتے ہیں۔ اور چونکہ امام ابن تیمیہ و ابن قیم وغیرھم صرف ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک کہتے ہیں متفرق مجالس کی نہیں۔ اس لئے ان حضرات کو اہلحدیث کا ہمنوا کہنا غلط دعویٰ ہے۔ صرف امام شوکانی رح اہلحدیث جیسا مسلک رکھتے تھے۔ جو بڑے عالم یقیناً تھے مگر اتنے بھی نہیں کہ ان کی ہر بات آنکھ بند کر کے مان لی جائے۔

(ملخص طلاق نمبر ص ۶۴ کالم ۲)

حالانکہ امام طاؤس و عکرمہ، محمد بن اسحاق، خلاس، و ابن تیمیہ و ابن قیم نے بھی نہایت واضح الفاظ میں طلاق بدعی کی تمام اقسام کے غیر معتبر ہونے کی تصریح کر دی ہے۔ اگر مدیر تجلی نہ سمجھیں تو کیا کیا جائے۔ امام شوکانی کو ایک بڑا عالم مدیر تجلی تسلیم کرتے ہیں۔ مگر ان کی ہر بات آنکھ بند کر کے ماننے کے قابل نہیں۔ لیکن اپنی خود ساختہ باتوں کو دوسروں سے منوانے کے لئے کوشاں ہیں۔

مدیر تجلی سے یہ کس نے کہا کہ امام شوکانی کی ہر بات آنکھ بند کر کے مانیئے۔ مگر دیانتداری کا تقاضا یہ ہے کہ اصول و ضوابط کے دائرہ میں رہ کر موقف اہل حدیث کی تغلیط کی جائے نہ کہ بذریعہ مغالطہ بازی۔

مدیر تجلی کا دعویٰ مختصر نویسی

مدیر تجلی نے علماء اہلحدیث کی تحریروں کو تفکر و بالغ نظری سے خالی بتلاتے ہوئے علمائے اہل حدیث کو طوالت نگار بتلا کر خود طول مقالی سے احتراز کا دعویٰ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ :۔

"ہماری مختصر تحریر کو پڑھنے والا اگر ذی فہم ہوگا تو محسوس کرے گا کہ معقول اور نامعقول کیا ہے ؟ (ملخص طلاق نمبر ص ۶۴، ۶۵)

مدیر تجلی کی اس بات کو ان پر الٹ کر کہا جا سکتا ہے کہ مدیر تجلی نے یہ تحریر بازی سیمنار کے جن مقالات کے جوابات میں شروع کی ہے ان کا مجموعی حجم ڈیڑھ سو صفحات ہے۔ ان میں مدیر زندگی کا تقریباً ۳۰ صفحات پر مشتمل مضمون بحیثیت مجموعی مسلک اہل حدیث کے خلاف ہے جس کا مطلب ہوا کہ صرف ایک سو بیس صفحات ہی مسلک اہلحدیث کی حمایت میں ہیں مگر مدیر تجلی نے ان کے جواب میں ایک ہزار صفحات سے زیادہ سیاہ کئے ہیں اور ان کی تحریر کی لغویت ناظرین دیکھ رہے ہیں جو اس امر کی دلیل ہے کہ مدیر تجلی موقف اہل حدیث پر دلالت کرنے والے دلائل قاہرہ سے بدحواس ہو کر بے معنی طویل لغو طرازی پر مجبور ہوئے ورنہ ایک سو بیس صفحات کے جواب میں ہزار صفحات سے زیادہ صفحات سیاہ کرنے کے باوجود طویل مقالی سے احتراز کا دعویٰ جب کہ زندگی کا صفحہ تجلی سے چھوٹا بھی ہے۔ عجیب بھی ہے۔ لطف یہ کہ اس طویل تحریر میں دلائل اہلحدیث کا کوئی جواب دینے کے بجائے صرف اہل حدیث کو گالیاں دے کر بدعوی خویش تحقیق حق کا حق ادا کیا گیا ہے ۔

مدیر تجلی کی زبان سے اہل علم کی ہجو سرائی کا ایک نادر نمونہ

مدیر تجلی کے ایک اہل علم دوست مولانا سید حامد علی نے ابن عمر کی طرف غلط طور پر منسوب ہو جانے والی ایک ایسی ناقابل اعتبار روایت کو ناقابل اعتبار کہہ دیا جو بعض

نقطۂ نظر سے مسلک مدیر تجلی کے موافق ہے مگر ایک مجلس کی طلاق ثلاثہ کے وقوع پر دلالت نہیں کرتی۔ (زندگی کا طلاق نمبر ص ۱۱۴، ۱۱۴۰)

دریں صورت مدیر تجلی حسب عادت اپنے دوست کی ہجو سرائی کرتے ہوئے ان کی طویل نویسی کا شکوہ بایں صورت کرتے ہیں کہ:۔

• یہ مقالہ (یعنی مقالہ مولانا حامد علی) خاصا طویل ہے۔ لیکن اس کی طوالت کی وجہ دلائل کی کثرت اور مواد کی فراوانی نہیں بلکہ مولانا نے بعض حنفی علماء کی جن عبارتوں پر بحث کی ہے انھیں ترجمہ سمیت نقل کرتے چلے گئے ہیں جس کی وجہ سے جگہ بہت گھر گئی ہے۔ کہیں جگہ تو دو تین صفحات تک مسلسل نقل ہی چلی جاتی ہے۔ اور اس پر مولانا کا ریمارک بس چند سطروں کا ہے۔ ہم یہ تو تسلیم کریں گے کہ ہمارے محترم دوست نے اس مقالہ کی تصنیف میں روشنائی وکاغذ اور وقت کافی صرف کیا ہے۔ لیکن اجتہاد وتحقیق کے لئے بس اتنا ہی کافی نہیں بلکہ بعض اور اہم ترین عناصر واوصاف بھی محقق میں ہونے چاہئیں، جن کا ثبوت اس مقالے نے فراہم نہیں کیا۔ ان عناصر میں سے ایک عنصر ہے غیر جانبداری، یعنی زیر تحقیق مسئلہ میں بے لوث اور بے لاگ ہونا پہلے سے پسند کی ہوئی کسی رائے کی وکالت مقصود ہو تو پھر تحقیق کیا؟ اور اجتہاد کیسا؟
(طلاق نمبر ص ۱۱۵)

مدیر تجلی نے اس بیان میں اپنے دوست کو جس انداز میں عناصر تحقیق و اجتہاد سے بے بہرہ اور غیر جانبداری و بے لوثی سے محروم اور اپنی پسندیدہ رائے کی جانب دارانہ وکالت کرنے والا اور بلاوجہ طول نگاری وکاغذ و روشنائی و وقت برباد کرنے والا بتلایا ہے۔ اس کی لذت ان کے دوست ہی محسوس کرتے ہوں گے۔ مگر ہم اتنا ضرور جانتے ہیں کہ مدیر تجلی بدعوئ خویش مقلد ہیں۔ بلکہ تقلید پرستی کے داعی و مبلغ بھی۔ اور مقلد باعتراف خویش عناصر تحقیق و اجتہاد سے محروم ہونے کے باعث تقلید پرستی کو اپنا مسلک و مذہب اور شیوہ و شعار بناتا ہے اور مقلد کی بابت بقول ابن عبدالبرؒ اہل علم کا ارشاد ہے کہ "لا فرق بین مقلد و بھیمۃ" اور ارشاد مولانا رومؒ

ہے کہ :۔ ؎

نوحہ گر باشد مقلد در حدیث
جز طمع نبود مراد آں خبیث!

تقلید کا مطلب یہ ہے کہ بلا تحقیق کسی امام کے قول کو دین و مذہب مان کر اس کی حمایت کو لازم قرار دے لیا جائے پھر مقلد سے تحقیق پسندی وغیر جانبداری وبے لوثی کی توقع فضول ہے۔ بایں ہمہ مدیر تجلی فرماتے ہیں کہ :۔

"تحقیق و اجتہاد کے لئے ضروری عناصر میں سے دوسرا عنصر ہے ، ان فنون کا شایان شان علم جن سے واقفیت زیر بحث مسئلے میں ضروری ہو۔ مثلا بعض احادیث کے ضعف وقوت سے بحث ہو تو فن روایت اور علم الحدیث کے اصول ومبادی کی واقفیت لازمی ہے۔ ورنہ سوائے کج بحثی کے کوئی کارنامہ انجام نہ پائے گا۔

(طلاق نمبر ص ۶۵)

حالانکہ ناظرین دیکھ رہے ہیں کہ مدیر تجلی بذات خود علوم حدیث کی ابتدائی اصطلاحات کی معرفت تک سے محروم ہیں۔ چہ جائیکہ اتنے اہم علمی مبحث پر اس کے شایانِ شان علم سے واقف ہوں اور یہی وجہ ہے کہ موصوف کی تحریر میں کج بحثی کے علاوہ کچھ نہیں۔ مدیر تجلی کا ارشاد ہے کہ :۔

"غیر جانبدار آدمی نقل میں بڑی ذمہ داری سے کام لیتا ہے۔"

مگر ناظرین کرام دیکھتے آرہے ہیں کہ مدیر تجلی نقل میں تو خیر غیر ذمہ دار ہیں ہی مسخ حقائق کے لئے اپنی طرف سے خود ساختہ باتیں لکھ کر اہل علم کی طرف منسوب کر دینے کے عادی بھی ہیں۔

مدیر تجلی نے اپنے اس بیان میں اپنے دوست کا یہ شکوہ کیا کہ :۔

"وہ انتہائی سطحی و غیر فنی نقد کرتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فن انھوں نے کبھی پڑھا ہی نہیں۔"

(طلاق نمبر ص ۶۵)

مگر حقیقت میں یہ شکوہ انھیں اپنی ذات سے کرنا چاہیئے تھا کیونکہ اس کے اصل مستحق وہی ہیں۔ مدیر تجلی کے دوست مقالہ نگار مولانا سید حامد صاحب نے زندگی ص ۱۱۴ پر بحوالہ بیہقی وطبرانی ودارقطنی ایک ایسی روایت نقل کی جس سے مدیر تجلی جیسے اہل تقلید اگرچہ اپنے تقلیدی موقف پر استدلال کرتے ہیں مگر یہ چند وجوہ اس سے اس تقلیدی موقف پر استدلال صحیح نہیں ہے۔ ان وجوہ میں سے بعض کا ذکر مقالہ نگار نے کرتے ہوئے کہا کہ یہ روایت صریح طور پر ایک وقت کی تین طلاقوں کے وقوع پر دلالت نہیں کرتی۔ اس پر مدیر تجلی نے روایت مذکورہ کو اپنی معروف چالاکی کے ساتھ پہلے تراش خراش کر حتی الامکان اپنے موافق بناتے ہوئے نقل کیا ہے۔

یہاں تک پہنچ کر ذمہ داران ترجمان نے ہمارے مضمون کی اشاعت بند کر دی تھی حالانکہ مضمون کا بہت سا ضروری حصہ باقی رہ گیا تھا۔ مگر چونکہ اصل مضمون پوری طرح سے گذشتہ صفحات میں آ گیا ہے اس لئے ہم اب اس کتاب کو اپنی دانست میں مکمل سمجھتے ہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین ؁

حدیث اور اھل تقلید

بجواب

حدیث اور اھل حدیث

دیوبندی مکتب فکر کے نامور مقلد انوار خورشید صاحب کی کتاب' حدیث اور اہل حدیث کا علمی و تحقیقی رد' بمع مقدمہ اڑھائی ہزار صفحات پر مشتمل لاجواب تحفہ' مقدمہ اور 78 ابواب پر مشتمل ہر باب کی دو فصلیں' پہلی فصل میں صحیح و حسن احادیث مرفوعہ آثار صحابہ کرامؓ اور اقوال تابعینؒ سے مقلدین احناف کے مسلک و مذہب کا رد اور دوسری فصل میں مقلد انوار خورشید صاحب کے دلائل کا علمی محاسبہ مقدمہ کتاب میں دیوبندیت کی تاریخ اور اس کے مخصوص عقائد و نظریات کی علاوہ بے شمار علمی فوائد پر مشتمل یہ نادر تحفہ کمپوز ہو چکا ہے' انشاءاللہ بہت جلد شائع ہونے والا ہے۔